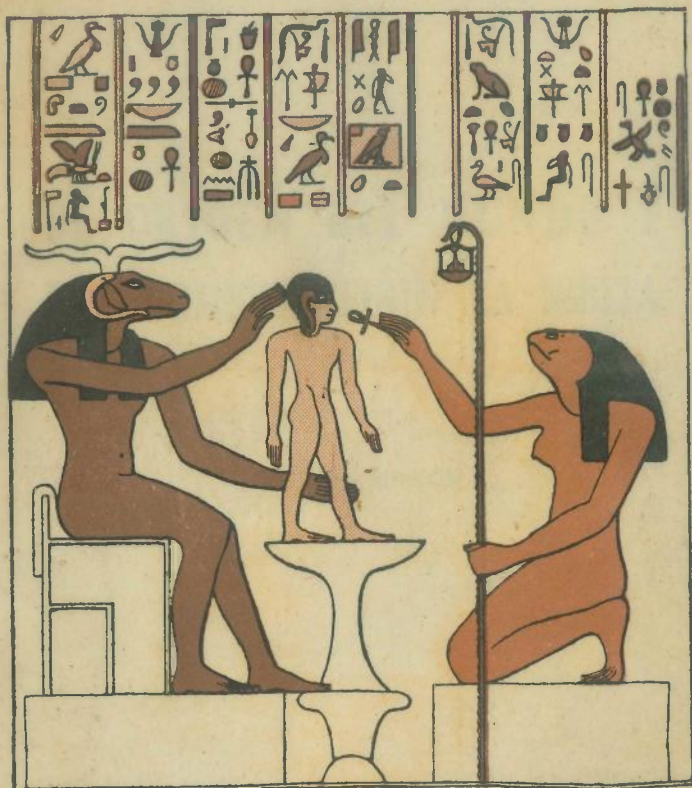
LUIS ARNALDICH, O. F. M.



EL ORIGEN DEL MUNDO Y DEL HOMBRE SEGUN LA BIBLIA

SEGUNDA EDICION

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTVAL

LUIS ARNALDICH, O. F. M.

EL ORIGEN DEL MUNDO Y DEL HOMBRE SEGUN LA BIBLIA

SEGUNDA EDICION

Ediciones Rialp, S. A.
Madrid, 1958

Primera edición: agosto 1957
Segunda edición: diciembre 1958

Depósito Legal: M. 10.338.—1958

GRAFICAS VOLUNTAS, S. L.—Muñoz Torrero, 6. Madrid

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Apenas transcurridos seis meses desde la aparición de nuestra obra El origen del mundo y del hombre según la Biblia, *nos sorprendió una carta del Director de Ediciones Rialp, fechada el veintitrés de abril del corriente año, con el anuncio de «que la segunda edición de su libro debe entrar ya en la imprenta».*

La rapidez con que el publico español agotó los miles de ejemplares de la primera edición revela que existía entre los intelectuales de nuestra Patria un ansia incontenible por una solución de las cuestiones sobre los orígenes que fuera conforme con las enseñanzas de la Biblia y se ajustara a las conclusiones de la ciencia. Pero esta rapidez ha hecho que el anuncio de una segunda edición nos cogiera de improviso, quitándonos la posibilidad de introducir modificaciones o de hacer algunas adiciones. Unicamente nos ha sido concedido señalar algunos trabajos científicos recientes sobre algunos puntos importantes. Abrigamos, sin embargo, la

esperanza de que, contando con el favor del público, en otra edición podremos perfeccionar y actualizar la obra que nuevamente lanzamos al público con el mismo fondo y forma que antes.

Réstanos agradecer las deferencias y las alabanzas que los censores han tenido para nuestro trabajo, quedando sumamente reconocidos a todos aquellos que nos han sugerido mejoras que pueden tenerse en cuenta en futuras ediciones. Que Dios siga bendiciendo nuestro libro, que aspira a saciar los espíritus sedientos de la verdad.

LUIS ARNALDICH

Salamanca, 8 de mayo de 1958.

P R O L O G O

Las páginas que siguen nacieron de una larga conversación mantenida el verano de 1954 con el padre Ignacio Biain, franciscano, director de la revista La Quincena, *de la Habana (Cuba). Hablábame dicho padre de la desorientación existente entre las clases cultas dc aquella República sobre los problemas planteados recientemente por la ciencia en torno a los orígenes del mundo y de la humanidad. Equivocadamente creen algunos que los científicos han aportado sobre estas cuestiones soluciones nuevas, que están en contradicción con el texto de la Biblia. «Convendría, pues —seguía diciéndome dicho padre—, que escribiera en la revista de mi dirección una serie de artículos sobre la historia primordial, tratándolos desde el punto de vista bíblico, de acuerdo con los adelantos de las ciencias y atendiendo a los nuevos subsidios de que dispone hoy día la exégesis bíblica católica. Con ello se practicaría un apostolado muy fructífero entre los intelectuales cubanos, disiparíanse muchos errores y renacería*

en no pocos el respeto y veneración hacia el texto sagrado de la Biblia.»

Atendiendo a estas sugerencias, fueron apareciendo en La Quincena *parte de las páginas que se insertan a continuación. Pero, ya muy avanzado el año de la publicación, sugirióme el director la conveniencia de reunir aquellos estudios en un volumen.*

A este fin fuí revisando los artículos publicados en la mencionada revista, completándolos las más de las veces, corrigiéndolos otras y esforzándome para que cada afirmación mía estuviera avalada por el testimonio, o bien de los Sumos Pontífices y Comisión Bíblica Pontificia, o por el peso de la autoridad de renombrados exegetas contemporáneos.

Por razón de haber sido publicados estos estudios con anterioridad en La Quincena *notará el lector alguna desigualdad en la extensión que se da a cada uno de los temas, diferencia que podrá apreciarse igualmente en el método de exposición, en la profundidad con que ha sido estudiado cada tema e, incluso, en las características de la misma bibliografía. También se percatará de la existencia de ciertas repeticiones, cuyo origen debe buscarse en el hecho de haberse diseñado el plan de estos estudios en un largo lapso de tiempo y por separado, sin tener la preocupación de reunirlos un día en un volumen.*

Al estudio sobre el origen del hombre se le ha concedido mayor extensión y se ha desarrollado con métodos más científicos. La razón de ello estriba en que, además de la importancia y actualidad del tema, sus páginas reproducen en parte la conferencia que pronunciamos en la Universidad Pontificia de Salamanca, en las fiestas centenarias de la misma, y que ha sido publicada en el tomo El Evolucionismo en Filosofía y Teología *(Barcelona, 1956.)*

El origen del mundo y del hombre según la Biblia

Hemos escrito las páginas de este libro con la ilusión de señalar a los intelectuales seglares el sentido literal de la Biblia, o sea lo que el autor sagrado quiso expresar y realmente expresó en los primeros capítulos del Génesis. Los tropiezos que ellos encuentran en el texto sagrado provienen de la dificultad que experimentan en distinguir entre lo que autor sagrado afirma y enseña y el ropaje literario, o géneros literarios, que emplea como modos de afirmación. Una vez conocida la mente del autor sagrado, conociendo lo «que quiso significar al escribir», se desvanecerán las dudas, desaparecerán las cacareadas contradicciones entre la Ciencia y la Biblia y se depositará de nuevo la confianza en aquellas páginas de la Sagrada Escritura que hablan de hechos históricos acaecidos en los orígenes y con los cuales están vinculadas verdades fundamentales de nuestra Santa Religión.

Las más de las veces hemos utilizado la obra de nuestro buen amigo SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, Documentos Pontificios *(Madrid, 1955), para los textos del Magisterio eclesiástico; en cambio, para la encíclica* Divino afflante Spiritu *nos hemos servido casi siempre de la versión española que figura en la* Sagrada Biblia, *de* E. NÁCAR-A. COLUNGA.

I. LA HERMENEUTICA BIBLICA Y LOS PRIMEROS CAPITULOS DEL "GENESIS"

La ciencia calcula que el mundo tiene en su haber, aproximadamente, cinco mil millones de años de existencia. En un tiempo mucho más reciente, a principios de la llamada época cuaternaria, hacia el año 600.000 antes de Jesucristo, creen algunos que apareció el hombre sobre la tierra. Sobre el comienzo del mundo escribe escuetamente la Biblia: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» *(Gen.,* 1, 1). En cuanto al origen del hombre, se ciñe a decir que fué creado por Dios, «a su imagen, según su semejanza» *(Gen.,* 1, 27), al término de la creación, para que dominara y subyugara todo cuanto se mueve sobre la tierra *(Gen.,* 1, 28). Como puede verse, la Biblia menciona los dos hechos fundamentales de los orígenes, enjuiciándolos desde el el punto de vista religioso. En los once primeros capítulos del *Génesis* se habla de una manera muy esquemática de la creación del mundo por Dios, del origen del género humano, del estado de felicidad a que fué ele-

vado el hombre a raíz de su creación, de la pérdida del mismo, de las condiciones religiosas y morales de la humanidad en los tiempos que precedieron al diluvio, de la inundación del mundo por las aguas de aquél y de su nueva repoblación por la porción escogida de la humanidad salvada en el arca por haber sido fiel y justa a los ojos de Dios. Esta historia se llama «historia primitiva», no en el sentido de que sea una historia que no aspire a la verdad plena, sino porque los hechos allí narrados sucedieron antes de la vocación de Abraham, con la cual empieza en la Biblia el período histórico propiamente dicho.

El autor último que compuso esta historia primitiva fué un escritor judío anónimo que vivió, probablemente, en los días que siguieron inmediatamente al exilio. Su finalidad fué la de adoctrinar a sus contemporáneos, proponiendo a su consideración algunos hechos trascendentales acaecidos en los orígenes que demuestran, de una parte, la omnipotencia de Dios sobre todo lo creado y su especial providencia para con el hombre, y, de otra, la dependencia del hombre de su Creador y su inexplicable resistencia al cumplimiento de sus deberes religiosos para con Dios. Pero este autor no *inventó* ni *creó* aquella historia. Antes que él existiera circulaban en Israel dos tradiciones antiguas sobre los orígenes, las cuales, conviniendo en los puntos fundamentales, diferían ligeramente en la selección de los hechos y en la interpretación religiosa de los mismos. Sin embargo, estas dos historias, lejos de ser antagónicas, se completaban mutuamente formando un todo armónico. Como el autor último no tuvo a mano nueva documentación sobre la historia de los orígenes ni recibió de Dios ninguna revelación directa a este respecto, limitóse, según los casos, a yuxtaponer estas dos antiguas tradiciones o a combinarlas con tal perfección

que, hasta muy recientemente, no sospecharon los intérpretes de la Escritura la existencia de dos documentos o tradiciones. Una de estas tradiciones proviene de los círculos yhavistas (Y), y se cree que se puso por escrito durante el reinado de Salomón. No es posible señalar el momento histórico en que empezó a circular oralmente, pero los autores son de parecer que se formó en tiempos de Moisés y quizá antes [1]. Su origen debe

[1] En cuanto a la composición del Pentateuco, ya en el decreto de 27 de junio de 1906 la Comisión Bíblica reconocía poderse afirmar que Moisés, al componer su obra, se sirvió de documentos escritos y de tradiciones orales, y admitir también modificaciones o añadiduras posteriores a Moisés *(Ench. Bibl.,* núms. 176-177). Nadie ya, en el día de hoy, pone en duda la existencia de tales fuentes o rehusa admitir un progreso creciente de las leyes mosaicas, debido a condiciones sociales y religiosas de los tiempos posteriores, progreso que se refleja incluso en los relatos históricos. Según la misma Comisión, un estudio sobre los procedimientos literarios del Pentateuco «conseguirá, sin duda, confirmar la gran parte y el profundo influjo que tuvo Moisés como autor y legislador» *(Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard, arzobispo de París,* 16 de enero de 1948. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Pontificios,* Madrid, 1955, número 666). Porque la tradicción oral yahvista tiene sus raíces en la época mosaica, y porque el gran legislador influyó en su elaboración infundiéndole su espíritu puede decirse que Moisés es autor del Pentateuco. Sin embargo, no conviene olvidar que «l'authenticité mosaïque de la Genèse n'est pas exigée par le dogme, bien qu'il soit imprudent de rejeter toute manière de l'entendre» (J. CHAINE, *Le livre de la Genèse,* París, 1949, 511-512). Del texto de San Juan (6, 45-47) se deduce únicamente que algún oráculo mesiánico contenido en el Pentateuco es de origen mosaico, pero del mismo no puede concluirse que Moisés sea el autor de todo el Pentateuco, H. HÖPFL, *Introductio specialis in V. T. libris Ed.* 2 Roma, 1925, 26. Sabido es que la cuestión de los autores humanos de la Biblia (autenticidad crítica) es de suyo una cuestión crítico-histórica que debe resolverse con argumentos de esta misma índole. Accidentalmente, puede

buscarse en Judea, acaso en los alrededores del santuario de Hebrón. La segunda tradición se llama sacerdotal (P = *Priester Codex)*, y se supone que se constituyó como tal durante el exilio de Babilonia, imponiéndose a la vuelta del mismo. Procede de los ambientes sacerdotales del Templo de Jerusalén.

---

convertirse en cuestión dogmática cuando la misma Biblia atribuye tal o cual libro a un determinado autor, o cuando el magisterio infalible de la Iglesia da una definición sobre este punto. Los Santos Padres consideran esta cuestión como indiferente desde el punto de vista dogmático. En cuanto al valor de las decisiones o respuestas de la Comisión Bíblica, debe distinguirse entre las que tienen relación con cuestiones de fe y costumbres y las que «neque mediate neque inmediate cum veritatibus fidei et morum cohaerent». Mientras las primeras conservan su valor y obligan a un asentimiento *interno*, en las segundas, «interpres Sacrae Scripturae plena libertate suas investigationes scientificas prosequi earumque fructum percipere potest, salva semper auctoritate magisterii Ecclesiae», A. KLEINHANS, *De nova Enchiridii Biblici editione*, «Antonianum», 30 (1955), 63-65. «On sait la grande place de la préoccupation d'authenticité *(genuinitas)* dans les décret de la Commission Biblique. On se rend mieux comple aujourd'hui que la question de l'auteur humain d'un texte sacré est complétement indépendante de la question de son inspiration divine et de son inerrance... L'exégèse catholique d'aujourd'hui, lorsqu'il est amené, par de solides raisons externes ou internes, à metre en doute d'authenticité critique d'un texte, sait parfaitement que ses conclusions ne peuvent aucunement mettre en question la foi en l'authenticité divine de ce texte», J. DUPONT, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum*, «Revue Biblique», 62 (1955), 418. L. TURRADO, *Valoración del testimonio patrístico al atribuir un libro sagrado a determinado hagiógrafo*, «Estudios Bíblicos», 8 (1949), 287-308; H. HÖPFL, *Authenticité, Dictionnaire de la Bible, Suppl.*, col. 666-676; J. JACOME, *Dissertatio de natura inspirationis*, Viena, 1919, 54-106; A. DURAND, *Critique Biblique, Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, col. 790-795; J MOUSSON, *De valore normativo decretorum Commissionis Biblicae*, «Collectanea Mechliniensia», 42 (1957), 154-155.

Comparando estas dos tradiciones hebraicas con las antiguas narraciones sumerias, asirias y babilónicas sobre los orígenes, vemos que difieren en los puntos religiosos fundamentales y convienen en lo que podríamos llamar materialidad del relato. A los mismos hechos se les hace hablar un lenguaje distinto. De este fenómeno se deduce que los israelitas conocieron las antiguas cosmogonías paganas por conducto de la tradición oral y las corrigieron en el sentido del más puro monoteísmo. No es probable que entre las tradiciones hebraicas y las antiguas cosmogonías paganas hubiera contacto literario.

Para explicar estas analogías y diferencias muchos autores católicos suponen la existencia de una tradición primitiva que se conservó pura e incontaminada a través de miles de años en la Biblia, y que fué deformada en los relatos paganos. En 1898 el P. Lagrange rechazaba esta suposición. ¿Cómo se puede concebir semejante retransmisión por espacio de miles de años de Prehistoria e Historia? Los orígenes del hombre son tan antiguos que algunos autores ni siquiera osan proponer una fecha. Sus primeras huellas aparecen a principios de la época cuaternaria. ¿Puede explicarse naturalmente que se haya retransmitido fielmente esta tradición durante tantos años, sin escritura ni magisterio espiritual? Por otra parte, ¿cómo llegó dicha tradición a conocimiento de los hebreos? A través de un ambiente politeísta. Sabido es que el pueblo hebreo empezó a existir con Abraham, que vivió en los siglos XVIII o XIX antes de Cristo. La misma Biblia nos dice que los antepasados de los judíos fueron paganos (*Ios.*, 24, 2), y que Abraham salió de un ambiente familiar politeísta. En los días anteriores al diluvio era espantosa la corrupción de costumbres, hasta el punto de decir el texto bíblico que «todos los pensa-

mientos y deseos del hombre sólo y siempre tendían al mal» (*Gen.*, 6, 6).

La explicación más racional de estos contactos y diferencias es la siguiente: Al abandonar Abraham la tierra de Mesopotamia para dirigirse a Palestina llevó consigo el recuerdo de las narraciones babilónicas sobre los orígenes, que conoció también más tarde Israel al contacto con los pueblos paganos circunvecinos. Además, Dios se comunicó a Abraham, a los antiguos patriarcas, a Moisés y a los profetas. A través de estas conversaciones de Dios con los hombres «del espíritu» conoció la humanidad los hechos acaecidos en los orígenes que tocan los fundamentos de la religión. «Las verdades religiosas, los hechos de la creación y de la caída, que se narran en el *Génesis*, fueron conocidos por los hebreos por el magisterio de los hombres a los cuales Dios se comunicaba y que hablaban en su nombre. Esta enseñanza fué retransmitida oralmente y por escrito, especialmente en los relatos de Y y P antes de que se consignaran en el *Génesis*» [2].

El hecho de que estas dos tradiciones fueran elaboradas e incorporadas después al libro del *Génesis* reviste una importancia capital, por haber pasado con ello a formar parte integrante de la colección de libros *qui merito creduntur divini* [3]. En efecto, según el sentir unánime de toda la tradición judaica, según el texto bíblico del Antiguo y Nuevo Testamento y el testimonio constante de los Santos Padres y Magisterio de la Iglesia, el autor de esta compilación vióse asistido en su tarea literaria por un carisma sobrenatural que iluminaba su inteligencia, movía su voluntad y le asistía en sus facultades ejecutivas. Este carisma sobrenatural

[2] J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, París, 1949, 72.
[3] FLAVIO JOSEFO, *Contra Apionem*, 1, 8.

no fué óbice para que el libro reflejara un ambiente histórico definido y un lugar geográfico determinado; que en su confección se utilizaran los materiales de escritura propios de su tiempo; que se redactara en la lengua que era familiar al autor y se emplearan los modos de decir y narrar en uso entre los historiadores contemporáneos suyos.

Esta iluminación sobrenatural de la mente del hagiógrafo no presupone necesariamente que le fueran reveladas ideas y cosas que él desconociera con anterioridad. La inspiración y la revelación son dos carismas que pueden darse simultáneamente, pero, de ordinario, se otorgan por separado. Revelación en sentido estricto significa la manifestación de cosas ocultas mediante la infusión de nuevas especies. Por la inspiración, Dios no habla directamente al hagiógrafo, sino a los hombres a través del hagiógrafo, que ejerce las funciones de instrumento vivo, racional y libre, que, iluminado sobrenaturalmente por Dios, autor principal, escribe aquello y sólo aquello que Dios quiere, concibiéndolo rectamente y expresándolo con palabras aptas. A consecuencia de este carisma sobrenatural, en la Biblia todo es de Dios y todo del hagiógrafo, sin que sea posible distinguir un sentido humano (bajo el cual se oculta el sentido divino), que, según opinan erróneamente algunos, es él sólo infalible [4].

Como dejamos dicho, la iluminación de la mente por el carisma inspirativo no se otorga al autor humano para que se enriquezca con ideas nuevas (*acceptio rerum*), sino para que juzgue con certeza de verdad divina de las adquiridas anteriormente (*iudicium de rebus acceptis*). Por esta acción sobrenatural sobre el

[4] Bula *Humani generis*, EB., Roma, 1954, núm. 612; *Documentos Pontificios*, núm. 699.

juicio humano el hagiógrafo es inmune de todo error formal, de hecho y de derecho, en todo cuanto afirma y en el sentido en que lo hace. Todo lo que el autor humano afirma y enseña debe retenerse como afirmado y enseñado por Dios, tanto si se trata de materias de fe y costumbres como de cuestiones de orden natural e histórico. Pero en las aplicaciones particulares de esta regla no es fácil determinar el *objeto formal* sobre el cual recae la afirmación infalible del autor, ni señalar lo que afirma como autor inspirado, ni trazar una línea divisoria entre lo que él enseña y lo que conceptúa como ropaje literario con valor exclusivamente ornamental.

Escribe el Papa Pío XII: «Bajo el influjo de la divina moción, de tal manera hace el hagiógrafo uso de sus facultades y energías, que por el libro nacido de su acción pueden todos fácilmente colegir la índole propia de cada uno y, por así decirlo, sus singulares características y rasgos. Ha de esforzarse, pues, el intérprete con toda diligencia, sin descuidar luz alguna que hayan aportado las modernas investigaciones, por conocer la índole propia y las condiciones de vida del escritor sagrado, el tiempo en que floreció, las fuentes, ya escritas, ya orales, que utilizó y los modos de decir que empleó, pues así podrá mejor conocer quién fué el hagiógrafo y *qué quiso significar al escribir,* y a nadie se le oculta que la suprema norma para la interpretación es ver y definir *qué pretendió decir el escritor»* [5].

Ya hemos insinuado anteriormente que no conocemos el nombre del redactor final inspirado de los once primeros capítulos del *Génesis,* ni sabemos a

---

[5] *Divino afflante Spiritu,* EB., núm. 557; *Documentos Pontificios,* núm. 642.

ciencia cierta el tiempo en que vivió, creyéndose que fué en los días que siguieron al exilio de Babilonia. Pero sabemos que en su escrito empleó el método literario de yuxtaponer dos antiguas tradiciones o de combinarlas artísticamente formando una sola narración. Por lo que hemos notado al principio, y podemos reconocer en cada capítulo de esta historia primitiva, el autor está dominado por una idea religiosa que trata de inculcar a sus lectores. De ahí podemos deducir que no fué su intención dar lecciones de historia natural, astronomía, geología, paleontología, etc., sino valerse de los conocimientos científicos de su tiempo como medio *(id quo)* para poner de relieve algunas verdades religiosas fundamentales *(id quod)*.

El autor sagrado tiene una concepción del cosmos igual a la de sus contemporáneos y habla de los fenómenos naturales como cualquier escritor de su tiempo. «Más que intentar en sentido propio la exploración de la naturaleza, describe y trata a veces las mismas cosas, o en sentido figurado o según la manera de hablar en aquellos tiempos, que aún hoy vige para muchas cosas en la vida cotidiana hasta entre los hombres más cultos. Y como en la manera vulgar de expresarnos suele, ante todo, destacar lo que cae bajo los sentidos, de igual modo el escritor sagrado—y ya lo advirtió el Doctor Angélico—«se guía por lo que aparece sensiblemente», que es lo que el mismo Dios, al hablar a los hombres, quiso hacer a la manera humana para ser entendido por ellos [6]. «Se suele disputar, dice San Agustín, acerca de la forma y figura que la Escritura atribuye a los cielos. Muchos discuten de estas cosas que nuestros autores sagrados, con mu-

[6] *Providentissimus Deus*, EB., núm. 121; *Documentos Pontificios*, núm. 117.

cha prudencia, no trataron, por no considerarlas provechosas para la vida eterna. Brevemente, sigue diciendo el Santo Doctor, el Espíritu Santo que hablaba por ellos no quiso enseñar estas cosas a los hombres porque no eran provechosas para la salud eterna»[7]. Pudo Dios revelar a los hagiógrafos los secretos de la naturaleza, pero no lo hizo, ni convenía que lo hiciera[8].

Las apariencias sensibles sugieren a los autores de los Libros sagrados un determinado sistema cosmogónico. Según ellos, por ejemplo, el firmamento consiste en una bóveda rígida azul de la cual penden los astros y sirve de muro de contención de las aguas superiores. Para los autores sagrados la tierra era inmóvil, en tanto que el sol se movía a su alrededor. En el capítulo primero del *Génesis* los vivientes se catalogan de manera muy simple, por series de tres grupos; los vegetales se clasifican en verduras, hierbas con simiente y árboles frutales; los animales se dividen según el triple ambiente en que viven: tierra, mar y aire: Los animales terrestres se subdividen en domésticos, reptiles y bestias salvajes. Este ritmo ternario era un procedimiento literario y sugería que el mundo había sido creado con orden y sabiduría. Pero en todo

---

[7] *De Genesi ad litteram*, II, 9, 20, PL, 34, 270. «Non legitur in Evangelio Dominum dixisse; mito vobis Paraclitum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos». SAN AGUSTÍN, *De Actis cum Felice Man.*, 1, 10, PL, 42, 525.

[8] «Si hagiographi, a Spiritu Sancto illuminati, de rebus physicis modo scientifico locuti essent, primi lectores, quibus suos libros destinabant, nihil intellexissent, aeque ac discipuli nostrae aetatis, quorum captui forma doctrinae sive *id quo*, quamvis sit scientifice perfecta, non est adaptata». HÖPFL-GUT, *Introductio generalis in Sacram Scripturam*, Roma, 1950, 104.

esto ninguna enseñanza científica sobre la naturaleza de los seres; no era éste el fin que perseguía el autor sagrado, ni tampoco, por consiguiente, constituían las ciencias naturales el *objeto formal* de sus afirmaciones [9]. Dios no sacó a su instrumento racional y libre de sus errores científicos, pero impidió que afirmara que su concepción cosmogónica correspondía a la realidad objetiva. Como hemos dicho, para el autor humano de la Biblia, los datos de las ciencias naturales figuran en su libro como medios *(id quo)* para enseñar verdades religiosas fundamentales *(il quod)*.

¿Tuvo el autor sagrado la intención de escribir la historia de los orígenes? Hubo un tiempo en que muchos racionalistas creyeron que los primeros capítulos del *Génesis* no contenían narraciones de cosas realmente sucedidas que respondieran a la realidad objetiva y a la verdad histórica, sino más bien cosas fabulosas tomadas de las mitologías y cosmogonías de los pueblos antiguos y acomodadas por el autor sagrado a la doctrina monoteísta, con exclusión de todo error politeísta.

---

[9] «D'abord l'objet que l'esprit connaît n'est pas la chose en elle-même *(objectum materiale)*, mais une certaine «species» qu'il en dégage par *conception* et qu'il considère seule *(objectum formale)*. Cet objet formel peut, du moins en théorie, saisir l'objet matériel dans son essence même. En fait il se borne le plus souvent à un aspect restreint, plus ou moins important, et qui varie selon l'intérêt de celui qui connaît. Un astronome étudie la lune dans sa formalité de corps céleste; un poète en parle sous son aspect esthétique. Il y a là un premier chef de limitation du jugement qu'on ne doit jamais oublier. Un auteur ne parle pas de toutes choses de façon absolue; il faut toujours rechercher quel est son point de vue. Il ne dit vrai ou ne se trompe que dans les limites du champ de visión qu'il s'est fixé et où il juge». P. SYNAVE-P. BENOIT, *La Prophétie* (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Paris, 1947, 343.

En estos capítulos, según los racionalistas, se hallan alegorías y símbolos faltos de fundamento en la realidad objetiva y propuestos bajo la forma de historia para inculcar verdades religiosas o filosóficas; o, finalmente, leyendas en parte históricas y en parte ficticias libremente compuestas para instrucción y edificación de las almas [10].

Tales concepciones han sido felizmente superadas en la actualidad. En general se admite que los once primeros capítulos del *Génesis* pertenecen a un género literario histórico, que los autores deben investigar y precisar.

San Jerónimo señala cuál sea la norma de la Historia: *Historia... quid factum sit, refert* [11]. En su sentido estricto y etimológico, se llama *historiador* al que sabe algo por haberlo visto él mismo *(ístor)*, por ser testigo ocular. «Es ley primaria en la Historia que lo que se escribe debe ser conforme con los sucesos tal como realmente sucedieron» [12]. Según esto, ¿podía el hagiógrafo escribir una historia objetiva y verdadera de lo que pasó en los tiempos prehistóricos? ¿Se conservan documentos orales o escritos de los hechos y sucesos desarrollados en aquellos lejanísimos tiempos de la prehistoria? ¿Presenciaron los hombres algunos de los hechos que se refieren en estos capítulos?

Descartemos la posibilidad de que los autores sagrados escribieran una historia de los orígenes según los cánones que impone el método crítico histórico hoy en boga. Una historia científica de los orígenes,

---

[10] *Enchiridion Biblicum*, núm. 337; *Doct. Pont.*, número 348.

[11] *Epist.* 121, 8, PL, 22, 1024.

[12] *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV, *Enchiridion Biblicum*, núm. 457; *Doc. Pont.*, núm. 506.

tal como se concibe hoy, era imposible [13]. La historicidad científica consiste en la conformidad más estricta posible de una narración con el hecho visto en sí mismo y por sí mismo. Los dos ojos de la historia científica son la cronología y la geografía. Ahora bien, los acontecimientos de los orígenes no se encuadran en un ambiente histórico determinado ni en un lugar geográfico definido. ¿Cuándo fué creado el mundo? ¿En qué época apareció el hombre? ¿Cuál fué la cuna de la humanidad? A todas estas y otras preguntas el *Génesis* no da respuesta alguna. Al autor sagrado le interesa más bien hacer constar que el mundo existe porque Dios lo sacó de la nada; que Dios intervino de una manera especial en la creación del hombre; que la humanidad primitiva se desenvolvió siempre bajo los cuidados de la Providencia divina.

Según la Pontificia Comisión Bíblica, «las formas literarias de los primeros once capítulos del *Génesis* no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no se pueden juzgar a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos» [14]. Y, sin embargo, «los once primeros capítulos del *Génesis*, aunque pro-

---

[13] «Certo non si può pretendere (e pretenderlo sarebbe, dopo tutto, un anacronismo) che la storiografia ebraica rivesta i caratteri scientifici della storiografia come la concepiamo noi oggi; abbiamo pero tutto il diritto di pretendere da essa l'essenziale, cioè che ci narri la verità, e, d'altra parte, nonostante i suoi caratteri non scientifici ma elementari, essa è in grado di soddisfare la nostra legitima esigenza». G. PERRELLA, *Introduzione generale alla sacra Bibbia,* Turín, 1948, 89; A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans la Genèse,* «Revue Biblique», 64 (1957), 13.

[14] *Epistula ad Emum P. D. Emmanuelem Caelestinum... Card. Suhard, Archipiescopum Parisiensem: de tempore documentorum Pentateuchi et de genere litterario undecim priorum capitum Geneseos, Enchi. Biblicum,* núm. 581; *Documentos Pontificios,* núm. 667.

piamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos, no obstante pertenecen al género histórico en un sentido verdadero que los exegetas han de investigar y precisar» [15].

Se admite que, sin necesidad de haber frecuentado las clases de Historia en alguna Universidad, pudieron los antiguos pesar los testimonios y discernir entre lo verdadero y lo falso. La Historia ha precedido a las introducciones a los Estudios históricos [16]. Esta historicidad empírica o común consiste en la conformidad de un relato con un aspecto particular de un hecho considerado desde el ángulo de visión relativo al cual ha querido limitarse el escritor. En tanto que la historicidad científica es veraz de un modo relativo, por razón de que es casi imposible llegar a conseguir la veracidad absoluta, la empírica o común debe necesariamente poseer, para existir, una veracidad absoluta, porque, circunscrita, voluntariamente por las posibilidades del narrador, puede y debe conformarse a ella. La Biblia sólo pretende conseguir esta segunda especie de historicidad. No se propone la Historia como

---

[15] *Humani generis, Ench. Biblicum,* núm. 618; *Documentos Pontificios*, núm. 704; DUBARLE, l. c., 13, 1.

[16] A. GOUPIL, *La Règle de Foi,* t. II, *La Sainte Ecriture,* París, 1936, 100-101; BEA, l. c., 107; «At est etiam critica quaedam naturalis et obvia quam homo de vulgo adhibere solet ut de veritate rei certior fiat, et haec critica obvia non minus ad cognoscendum verum conducere potest et saepe conducit quam critica illa methodica». En cuanto al pueblo de Israel, se admite hoy que «aventajó singularmente a las otras antiguas naciones orientales en escribir bien la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel narración de hechos, lo cual seguramente procede del carisma de la divina inspiración y del fin peculiar de la historia bíblica, que es religioso». *Divino afflante Spiritu. Documentos Pontificios,* núm. 644.

un fin en sí, ni pretende escribir un libro de Historia, sino utilizar ésta únicamente en vista a un fin religioso. La historicidad de los acontecimientos que refiere está garantizada por la inerrancia en la precisa medida en que el escritor pretendió apoyar su enseñanza religiosa sobre los hechos reales [17].

«En los primeros capítulos del *Génesis* se refieren en un lenguaje simple y figurado, acomodado a la inteligencia de una humanidad menos avanzada, las verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano» [18]. Además de este carácter popular, cabe señalar que el autor empleó en la confección de estos capítulos un género

---

[17] C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible*, Editions de Maredsous, 1950, 259-260. «Il est inutile de revenir sur l'unité reconnue de ce livre (Génesis) qui suppose plus d'un compilateur, disons un rédacteur qui mérite le nom d'auteur, puisqu'il a conscience d'un dessein, exécuté selon un plan. Néanmoins nous admettons qu'il a employé des éléments préexistants, qui traitaient à peu près la même sujet, émanant d'auteurs qui avaient aussi leur plant, éxécuté selon leur manière propre. La facilité de combiner suppose des histoires parallèles, conçues pour elles-mêmes, tout en se rattachant à una idée génerale, et par conséquent, aussi des divergences, inévitables d'après le caractère d'abord oral des traditions. Leur emploi dans un même ouvrage envisagé sous un certain angle exclut cependant toute contradiction dans le traitement du sujet que l'auteur-rédacteur avait sutout à coeur, l'intervention de Dieu dans le passé gage de son intervention dans l'avenir, en faveur d'un peuple conscient de son unité dans sa vocation religieuse. S'il reste des différences dans la preséntation de cette idée, elles se résolvent d'elles mêmes dans la grande résultante de l'enseignement religieux». M. J. LAGRANGE, *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents*, «Revue Biblique», 47 (1938), 176.

[18] *Documentos Pontificios*, núm. 667.

literario especial. Como vimos anteriormente, la historia de los orígenes está subordinada a una tesis religiosa. Esta subordinación no implica, sin embargo, una alteración de los hechos, pero justifica las simplificaciones, las omisiones, las esquematizaciones y el que se haga hincapié en un punto determinado [19]. Con este método, la narración no será completa sino fragmentaria, en el sentido de que, de todo el material que tiene el autor ante los ojos, sólo escoge aquello que cree apto para su fin religioso, omitiendo lo otro. Podrá decirse que él sacrifica la Historia a su tesis, pero solamente lo hace en cuanto a la cantidad, no a la calidad [20]. De entre los hechos y sucesos acaecidos en los orígenes escoge aquellos que son el soporte obligado de verdades que tocan los fundamentos de la religión cristiana.

Ya hemos dicho que el texto bíblico actual es el resultado de la yuxtaposición o combinación artística de dos antiguas tradiciones. Ahora bien, cada una de estas dos tradiciones tiene una finalidad religiosa específica; un criterio propio en la selección de los hechos, en la interpretación de los mismos y de donde surgen ciertas pequeñas disonancias entre ambas en algunos pormenores. Véanse las diferencias que se notan entre las dos tradiciones en el relato del diluvio. En cuanto a los dos relatos de la creación, vemos cómo convienen en afirmar que todos los seres han sido crea-

---

19 CHARLIER, l. c., 261.

20 PERRELLA, l. c., 89. «Sans doute, les écrivains sacrés ont laissé de côte bien des faits importants, ils ont insisté sur des faits secondaires, ils ont omis de replacer l'histoire locale dans son cadre général, ils ont pu même quelquefois transformer le langage des événements en un plaidoyer artificiel en faveur de leur thèse». A. ROBERT, *Historique (genre), Dictionnaire de la Bible, Suppl.,* col. 22.

dos por Dios, pero difieren al señalar el orden de la aparición de las criaturas. El relato sacerdotal quiere poner de relieve la omnipotencia divina; el yahvista hace hincapié en la providencia de Dios sobre el mundo y en especial sobre el hombre. De ahí que el pensamiento dominante en el libro inspirado deba buscarse más en la ordenación del conjunto que en el detalle de cada versículo. Puede darse que, por haber encuadrado el hagiógrafo a estos documentos en un plan más amplio, hayan ellos sufrido un desplazamiento de acento y que intenciones muy claras, considerando el texto por separado, hayan pasado a segundo plano o hayan desaparecido [21].

---

[21] «La *Genèse* n'a pas été composée d'un seul jet par un historien, qui aurait pleinement critiqué et digéré ses sources d'information et aurait ensuite composé un récit littérairement tout neuf, ne retenant que les éléments assurés des information recueillies. L'auteur n'a pas travaillé comme ferait un spécialiste moderne. On admet communément aujourd'hui, à la suite d'un long travail d'analyse poursuivi pendant deux siècles, que la *Genèse* (comme bon nombre d'autres livres de l'Ecriture) a été composée par une juxtaposition assez matérielle des récits préexistants. Sans retoucher profondément ses documents, le rédacteur final les a completés les uns par les autres, tantôt par pages entières, tantôt dans un travail de marqueterie plus minutieux. On explique par cette pluralité initiale et cet amalgame certaines dissonances légères, certaines difficultés de conciliation entre divers passages, les variations du style ou de point de vue. En conséquence, la pensée du style inspiré doit étre cherchée plus dans l'ordonnance d'ensemble que dans le détail de chaque verset, oeuvres d'auteurs plus anciens qui n'ont peut-être pas bénéfié de l'inspiration scripturaire. Le rédacteur final inspiré, tout entier à de hautes leçons religieuses, a respecté la teneur des récits traditionnels sans prendre beaucoup souci de circonstances secondaires. Il peut arriver que, par leur insertion dans un cadre plus vaste, les documents antérieurs aient

De esto se deduce que «el autor sagrado refiere en estos capítulos una historia en la cual cree; una historia muy seria para él. Por lo mismo un católico no puede proponerse la cuestión de si debe o no aceptar la realidad histórica de lo que allí se propone, sino preguntarse: Todo lo que se refiere en esta historia, ¿debe tomarse al pie de la letra? ¿Tuvo el autor intención de enseñar todo lo que allí se contiene? La Iglesia ha creído siempre que esta historia, muy verdadera, no era una historia como cualquier otra, sino una historia revestida de figuras, metáforas, símbolos y escrita en lenguaje popular. Ciertamente, el autor sagrado quiso enseñar una historia verdadera, pero se hace difícil creer que un espíritu tan penetrante y profundo como él se muestra haya creído y presentado como hechos históricos ciertos pormenores más o menos extraños que aparecen en su narración, pormenores que él mismo envuelve con el velo del misterio y de la imposibilidad» [22].

La exégesis católica ha hecho grandes progresos en el sentido de que, actualmente, no hay nadie que admita que cada oración gramatical del texto sagrado de los orígenes sea una afirmación categórica del autor sagrado. Es corriente distinguir en la historia de los orígenes los siguientes elementos:

---

subi un déplacement d'accent, que des intentions très apparentes, si l'on prend tel passage insolément, aient passé au second plan ou disparu: par exemple les six jours de la création, ou l'âge des patriarches. L'exégèse ne doit pas être myope, quand il s'agit de dégager des affirmations doctrinales du livre canonique; elle doit, au contraire, prendre suffissamment de recul pour saisir le dessein du tout.» DUBARLE, l. c., 5-6.

[22] M. J. LAGRANGE, *L'innocence et le peché.* «Revue Biblique», 6 (1897), 368.

1) *Las doctrinas religiosas* sobre Dios y el hombre y sus relaciones con el universo.

2) *Los hechos* vinculados a una verdad religiosa, y que pueden llamarse históricos en el sentido de que sucedieron realmente en el tiempo y en el espacio.

3) *El modo* como se narran estos hechos, las *formas* del pensamiento y del lenguaje que sirven para expresar los hechos. Estas formas o modalidades no responden necesariamente a la modalidad objetiva del hecho, sino a criterios literarios, a exigencias del pensamiento del que narra o del ambiente al cual iba destinado el libro [23].

Ya hemos dicho antes que no le era posible al autor sagrado inventar o crear una historia de los orígenes. De ahí que optó por tomar algo de las tradiciones antiguas populares, pero no hay que olvidar que obró así ayudado por el soplo de la divina inspiración, la cual le hacía inmune de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos. Pero, por razón de disponer de otras informaciones más sobrias y elevadas sobre los orígenes, podía hacer que un mismo hecho hablara un lenguaje distinto. Dios, en el curso de la Historia, había hablado a los profetas y les había revelado los hechos históricos acaecidos en aquellos remotos tiempos de la antigüedad y con los cuales estaban vinculadas algunas verdades religiosas fundamentales.

En las páginas que siguen veremos cuál fué la mente del autor sagrado en cada caso particular y cuáles las verdades histórico-religiosas que quiso enseñar y sobre las cuales omite su juicio infalible. Con ello quedará

---

[23] LAGRANGE, l. c., 361; Y. LAURENT, *Le caractère historique de Gen. II-III dans l'exégèse française au tournant du XIX siècle,* «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 23 (1948), 36-69; E. GALBIATI, *Arte e Storia nei recconti biblici della creazione,* «La Scuola Cattolica», 76 (1948), 279-299.

deslindado el campo entre «lo qué quiso significar el autor al escribir» y los modos de decir y narrar que entran en su mente en calidad de modos de afirmación, sin correspondencia con la realidad objetiva.

«Sucede no pocas veces que, cuando muchos, cacareando, reprochan al autor sagrado haber faltado a la verdad histórica o haber narrado las cosas con poca exactitud, hállase que no se trata de otra cosa que de los modos de decir y escribir propios de los antiguos, que a cada paso lícita y corrientemente se empleaban en las mutuas relaciones de los hombres. Exige, pues, una justa ecuanimidad que, al hallar tales cosas en la divina palabra, que con palabras humanas se expresa, no se les tache de error, como tampoco se hace cuando se hallan en el uso cotidiano de la vida. Conociendo, pues, y exactamente estimando los modos y maneras de decir y escribir de los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que contra la verdad y la fidelidad histórica de las Sagradas Escrituras se oponen, y semejante estudio será muy a propósito para percibir más plena y claramente la mente del autor sagrado» [24]. Tratándose de cosas oscuras y demasiado remotas de nuestro tiempo y nuestra experiencia, no siempre podremos dar una solución *positiva* a todos los problemas que se plantean en estos capítulos, pero esto no debe ser óbice para que el intérprete católico acometa una y otra vez las cuestiones difíciles aún no resueltas, llevado de un fervoroso amor a su profesión y de una sincera devoción a la Santa Madre Iglesia [25].

---

[24] *Divino afflante Spiritu*, en *Documentos Pontificios*, número 647.

[25] «Il ne s'agit pas à cause de certaines difficultés actuelles ou sous prétexte d'adaptation à l'esprit moderne, de se jeter à corps perdu dans des innovations et de s'engouer

Quiere ésta que, en los textos cuyo sentido no ha sido declarado por su autoridad, o en aquellos en que no existe unanimidad de interpretación entre los Santos Padres, se ejercite libremente el ingenio y la agudeza de los intérpretes católicos, para utilidad de todos, para adelantamiento cada día mayor de la doctrina sagrada y para defensa y honor de la Iglesia [26].

Y no se diga que «no queda ya nada que añadir a lo que la antigüedad cristiana produjo», por cuanto nuestro tiempo ha contribuído poderosamente a una más profunda y exacta interpretación de las Sagradas Letras, pues no pocas cosas, y entre ellas principalmente las referentes a la Historia, o apenas o insuficientemente fueron explicadas por los expositores de los pasados siglos, ya que les faltaban casi todas las noticias necesarias para ilustrarlas. Cuán difíciles y casi inaccesibles fuesen algunas cuestiones para los mismos Padres se muestra, por no hablar de otras cosas, en los conatos que muchos de ellos repitieron para interpretar los primeros capítulos del *Génesis*... Hay, finalmente, libros santos, cuyas dificultades de interpretación ha puesto al descubierto la época presente, después que el más exacto conocimiento de las anti-

---

naïvement pour des théories, florissantes aujourd'hui, et qui, demain, passeront peut-être de mode. Jamais des difficultés, si embarrasantes soint-elles, ne nous autorisent à sacrifier les affirmations de la Révélation, à abandonner les conclusions certaines de la Théologie, à nous écarter des directives du Magistère ecclésiastique. Mais ces difficultés suffisent à nous mantenir en état d'alerte et à nous inviter à distinguer plus soigneusement le donné révélé, sa signification essentielle, permanente, intangible, du revêtement concret, imaginé, sous lequel il a plu à l'Esprit Saint de transmettre son message.» CH. HAURET, *Les Origines,* Luçon, 1950, 204.

[26] *Divino afflante Spiritu, Documentos Pontificios,* 649.

güedades ha hecho surgir nuevos problemas que nos hacen penetrar en la cosa con mayor exactitud [27].

---

[27] *Divino afflante Spiritu, Documentos Pontificios,* 6490. Nos place insertar aquí las siguientes autorizadas palabras del padre Höpfl, que dice: «Ne obliviscamtur tamen, quod óptime animadvertit G. van Noort *(de fontibus,* 69), opiniones recentiorum non semper atque in omnibus efficaciter repelli provocando *ad traditionem contrariam SS. Patrum et Theologorum,* interdum enim deest consensus unanimis, vel non constat agi de questione ad fidem vel mores pertinente. In rebus mere prophanis neccessitas fidei id unum exigit, ut inerrantia Sacrae Scripturae salvetur, non ut hoc vel illo modo salvetur. Ideo si a recentioribus solutiones proponuntur, quae solidis argumentis fulciuntur et inerrantiam Sacrae Scripturae salvant, *non est, cur ipsis praeferamus opiniones Patrum,* quibus nec pericula nec subsidia nostrae aetatis nota erant». H. Höpfl-B. Gut, *Introductio generalis in Sacram Scripturam,* Roma, 1950, 117.

II. "AL PRINCIPIO CREO DIOS LOS CIELOS Y LA TIERRA"[1]

PRIMER RELATO DE LA CREACIÓN *(Gen.,* 1, 1-2, 4 *a).*

Difícilmente se podía haber escogido para la Biblia otro pórtico más sublime y grandioso que el primer capítulo del *Génesis,* en donde aparece Dios como Ser eterno, increado y trascendente, que habla y obra como maestro soberano de todas las cosas y cuyas palabras son creadoras y cuyas órdenes se cumplen indefecti-

[1] Señalamos únicamente algunos trabajos en que se han tratado con detención las cuestiones que plantea el *Hexaémero* bíblico, considerado en su conjunto. Entre los muchos estudios mencionamos los siguientes: J. BAUER, *Die biblische Urgeschichte,* Paderborn, 1956; ídem, *Die literarische Form des Heptaemeron, en* «Biblische Zeitschrift», 1 (1957), 273-277; A. COLUNGA, *La obra de los seis días,* «Ciencia Tomista», 19 (1919), 21-33; 273-282; A. DEIMEL, *Enuma Elisch und Hexaemeron,* Roma, 1934; ídem, *De Cosmogonia Babylonia et Biblica,* «Verbum Domini», 3 (1923), 155-160; H. DUMAINE, *L'Heptaméron biblique,* «Revue Biblique», 46 (1937), 161-181; H. G. MAY, *The creation of Light in Gen.* 1, 3-5,

blemente. Pero esta página bellísima, cuyo contenido aparecía tan diáfano y natural a nuestra inteligencia juvenil, se ha convertido en poco menos que enigmática y en piedra de toque para aguzar el ingenio cuando se trata de darle una explicación que se ajuste a los postulados de la verdadera ciencia y responda

---

«Journal of Biblical Literatur», 58 (1939), 203-211; C. DE MOUILLERON, *L'Ordre de la création d'après l'Hexaméron,* «Etudes Franciscaines», 46 (1934), 7-15; M. J. LAGRANGE, *Hexaméron,* «Revue Biblique», 5 (1896), 381-407; A. PERUZZI, *Il primo capitolo della Genesi,* Roma, 1926; D. POULET, *La Cosmogonie biblique,* «Revue de l'Université d'Ottawa», 2 (1932), 145-172; 415-433; J. GONZÁLEZ RAPOSO, *Algunas consideraciones sobre la Cosmogonía mosaica,* «Revista Eclesiástica Brasileira», 6 (1946), 632-648; C. ROBERT, *La Création d'après la Genèse et la Science,* «Revue Biblique», 3 (1894), 387-401; J. ROVIRA, *Cosmologies orientals comparades amb la Mosaica. Enuma Elisch o poema babilònic de la Creació,* «Analecta Sacra Tarraconensia», 1 (1925), 177-221; P. SAMAIN, *Comment présenter l'histoire du monde avant Moïse,* «Revue Diocésaine de Tournai», 3 (1948), 33-37; E. F. SUTCLIFFE, *The interpretation of the Hexaméron,* «The Clergy Review», 4 (1932), 31-40; 123-128; P. VAN IMSCHOOT, *De mundi constitutione iuxta Vetus Testamentum,* «Collationes Gandavenses», 30 (1947), 95-99; 151-157; A. VAN DEN BERGHE, *De Cosmogonia Biblica, Collationes Brugenses,* 37 (1937), 299-304; A. VERQUERRE, *La Cosmogonie de la Genèse,* «Revue Pratique d'Apologétique», 58 (1934), 568-573; Para las cuestiones científicas que rozan con el contenido de este capítulo pueden consultarse M. GRISON, *Problèmes d'Origines. L'Univers, les Vivants, L'Homme,* París, 1954; C. TRESMONTANT, *Essai sur la Pensée Hebraïque,* París, 1953. Los textos cosmogónicos de Babilonia y otros pueblos de Oriente pueden verse en P. DHORME, *Choix de Textes Assyro-Babyloniens,* París, 1911; H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament,* Berlín, 1926; A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis,* Chicago, 1942; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* Nueva Jersey, 1955; Ch. JEAN, *Le Milieu Biblique,* II. *La littérature,* París, 1923.

a las sanas reglas de la exégesis bíblica. Con el deseo de penetrar en el sentido literal que el autor sagrado ha querido expresar en el texto hemos emprendido un estudio del mismo, juzgando para ello conveniente dividir nuestro trabajo en dos partes: exegética una e histórica-doctrinal la otra. En la primera, después de una versión literal del texto hebreo, haremos un breve comentario exegético; en la segunda trataremos de comparar esta cosmogonía con las otras cosmogonías paganas del Próximo Oriente, destacar la forma artificial y sistemática del relato y extraer las enseñanzas doctrinales que el autor sagrado quiso inculcar en esta página bíblica.

A) Parte primera: Exegética.

La narración puede dividirse en cuatro partes: 1) Creación inicial (1, 1-2). 2) Obra de distinción (1, 3-10). 3) Obra de ornamentación (1, 11-31). 4) Consumación de la obra y santificación del día séptimo (2, 1-4 *a*).

Creación inicial (1, 1-2)

> «Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la superficie del océano (abismo), pero el espíritu de Dios se cernía sobre la haz de las aguas.»

El autor sagrado declara que Dios existía antes, fuera e independientemente del mundo, de modo que todo cuanto existe, fuera de Dios, ha tenido principio porque Dios lo ha creado. El comienzo señala el prin-

cipio de los tiempos; antes sólo existía Dios. Con la frase: «creó los cielos y la tierra» se resume la obra creadora de Dios, que luego se declara explícitamente en los versículos siguientes [2]. La lengua hebraica no dispone de un término que corresponda a nuestra palabra «universo» o al «cosmos» de los griegos, y, por

---

[2] Este parece ser el sentido que se desprende del texto original hebraico y que han conservado los LXX y la Vulgata. No debe admitirse la hipótesis de Gunkel, Loisy, Holzinger y otros, que ven en el texto la afirmación de la existencia eterna de una masa caótica, de la cual sacó Dios el mundo visible por la obra de distinción. Esta concepción se opone a la doctrina de la creación *ex nihilo,* supuesta en otros textos bíblicos; introduce una modificación en la puntuación vocálica del texto masorético actual (*beró* en vez de *bará);* da un sentido diferente al término *eres, tierra,* que figura en los versículos 1 y 2, y se opone a las versiones más antiguas del texto sagrado. Véase su refutación en J. PLESSIS, *Babylone et la Bible, Dictionnaire de la Bible, Suppl.*, col. 716-718; F. CEUPPENS. *De Historia Primaeva,* Roma, 1934, 2-9.

«Man hat zwar versucht, *bereschit* nicht absolut, sondern relativ zu fassen und dementsprechen *beroh* statt *barah* zu lesen, so dass sich der Sinn ergäbe: Im Anfange, als Gott den Himmel und die Erde schuf, da war die Erde, usw. Damit wollte man aus der in V. 1 beschriebenen creatio prima eine creatio secunda machen und den biblischen Schöpfungsbericht den heidnischen Kosmogonien angleichen. Diese Konstruktion widerspricht völlig dem hebräischen Sprachgebrauche: von dem geschraubten Satzbau, der sich ergäbe, ganz abgesehen, müsste es statt *bereschit* etwa heissen: *barischōna* oder *battehillah.*» J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Schöpfung,* Paderborn, 1956, 30. Hay autores católicos que admiten en el texto el giro que le dan los mencionados escritores, pero, según ellos, esta interpretación no supone que Dios no crease el mundo de la nada, ni tampoco la aserción hecha a veces de que se supone aquí una materia eternamente existente. El estilo hebreo hace hincapié frecuentemente sobre un aspecto de la verdad, sin que esto signifique que se niegue expresamente. E. F. SUTCLIFFE, *Verbum Dei,* tom. I, Barcelona, 1956, 450; P. DENIS, *Les Ori-*

lo mismo, emplea la frase «cielos y tierra». La acción creadora se expresa con el verbo *barah,* crear, que en la forma simple del verbo hebraico (forma *qal)* se aplica siempre a una acción divina que crea algo nuevo u obra cosas maravillosas (*Gen.,* 2, 3; 5, 1-2; 6, 7; *Deut.,* 4, 32; *Ex.,* 34, 10; *Is.,* 48, 7; *Ier.,* 31, 22; *Ps.* 50, 12). Pero Dios puede crear de la nada, o de una materia preexistente. En el texto, aunque no se indique expresamente que Dios sacara o creara el cosmos de la nada, *ex nihilo,* se deja entrever que éste era el sentido que el hagiógrafo daba al verbo *barah* en este contexto, ya que afirma que nada había antes que Dios llamara a la existencia a los cielos y a la tierra. Esta idea de la creación de la nada se encuen-

---

gines du monde et de l'humanité, Lieja-París, 1950 171-175. Escribe este último autor: «Quant à l'expression *au commencement,* elle es trop indeterminée pour rien ajouter à la doctrine. Elle répond au besoin d'ouvrir les récits et légendes par une notation chronologique, si vague soit-elle. Son sens, flottant, est à fixer par le context inmédiat: Aux origines—alors que tout était encore chaos et ténébres—. Dieu façonna le cosmos. Ce sens est donc relatif. Et ceci apparaît mieux encore si l'on adopte pour le premier verbe la vocalisation infinite *bero* au lieu de *bara.* Lecture parfaitement plausible, qui est celle de Rashi, le gran exégète juif du XI siècle, et donnerait un début analoque à ceux du second récit de la création (2, 4), du livre des généalogies (5, 1) et du livre d'Osée (1, 2). Le chaos initial est donc un donné antérieur à ce commencement, qui est celui de l'histoire du monde; il n'a, en lui-même, d'autre histoire que sa sujétion au Soufle du Dieu tout-puissant», págs. 172-173 y nota primera de esta última. En la página 171 dice: «Les raisons apportées en faveur du sens absolu sont loin d'être convaincantes.» Véase, P. HUMBERT, *Emploi et portée du verb bârâ dans l'A. T., Theologische* Zeitschrift, 2 (1946), 401-422; F. BÖHL, *Bârâ als Terminus der Weltschöpfung im alttestamentlichen Sprachgebraucht, «Beiträge zur Wissenschaft vom A. T.»,* 13 (1913), 42-60.

tra en *Sap.*, 1, 14; *Prov.*, 8, 21-29 y, sobre todo, en *II Mac.*, 7, 29: «Ruégote, hijo, que mires al cielo y a la tierra... y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios.» El mundo sensible es creado. Esta proposición, a la cual estamos habituados, era profundamente revolucionaria desde el punto de vista de la metafísica griega. Lo es también para las filosofías modernas, que conservan los principios de la metafísica antigua. La idea de creación implica la distinción radical entre el Creador y lo creado, y la trascendencia del Creador. Sólo la tradición hebraica afirma tan categóricamente la creación del real [3].

Pero el cosmos, que Dios había sacado de la nada, se hallaba en estado desértico, confuso y vacío. Dios acabaría con este estado caótico y de vacuidad con su obra de distinción (1, 3-10) y de ornamentación (1, 11-31). En este estado *tohu wabohu* [4] la tierra era invisible por hallarse envuelta por las aguas del abismo, del océano mundial, en hebreo *tehom*, en cuyo seno se albergaban todos los elementos. Las tinieblas que cubrían la tierra, las aguas sobre las cuales aleteaba el

---

[3] C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hebraïque*, París, 1953, pág. 13.

[4] J. ENCISO, *Tohu wabohu*, «Estudios Bíblicos», 12 (1953), 121-124; G. M. GIRARDET, *Tohu Wabbohu*, en «Protestantessimo», 7 (1952), 19-22. «Les assonances comme *tohu-wa-bohu* étaient fort prisées des Sémites. Ce goût doit être la vraie raison d'une répétition qui n'ajoute pas grand-chose à l'idée première. L'expression devint proverbiale pour désigner le désordre et la désolation *(Is.* 34, 14; *Ier.*, 4, 23). Il est pour le moins malaisé d'y voir une description de la nébuleuse primitive à l'état gazeux et d'affirmer—en s'appuyant sur le texte erroné des Septante qui traduit par *invisible et inconsistante*—que l'écrivain sacré avait de la matière, au sortir des mains du créateur, une idée conforme à celle de la science contemporaine» (P. HAMARD, *Dictionnaire de la Bible*, II, París, 1910, col. 104).

espíritu divino y el *tohu wabohu* son tres imágenes sucesivas de la nada, de donde el soplo divino vivificador sacará a los seres.

«El soplo o espíritu de Dios se cernía sobre la haz de las aguas», o, como traducen otros: «El espíritu de Dios estaba incubando sobre la superficie de las aguas» (Nácar-Colunga). Ambas traducciones son igualmente probables [5]. Sin embargo, la imagen que aquí se

---

[5] Sobre el sentido de este pasaje: ARBEZ, E. P. WEISENGOF, *J.*, *Exegetical Notes on Gen.*, 1, 1-2; «The Catholic Biblical Quaterly», 10 (1948), 140-150; O. EISSFELD, *Das Chaos in der biblischen und 'in der phönizischen Kosmogonie, Forschungen un Fortschritte*, 1940, 1-3; JOUON, P., *Quelques remarques sur Gen.* 1, 2: *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas*, «Recherches de Science Religieuse», 16 (1926), 304-307; MC CLELLAN, W. M., *The meaning of Ruah Elohim in Gen.*, 1, 2; «Biblica», 15 (1934), 517-527; MOSCATI, S., *The wind in biblical and phoenician Cosmogony*, «Journal of Biblical Literature» (1947), 305-310; SMORONSKI, K. Et *Spiritus Dei ferebatur super aquas. Inquisitio historico-exegetica in interpretatione Gen.*, 1, 2, «Biblica», (1925) 140-156; 275-293; 361-395. El verbo *merahéphet* es raro en el Antiguo Testamento. En uno de los poemas descubiertos en Ras Schambra se hallan varios ejemplos de la significación del verbo *rhp*, que designa el vuelo de las águilas que planean, dispuestas a abatirse sobre su presa. C. VIROLLEAUD, *La légende phinicienne de Danel*, París, 1936, 218; G. H. GORDON, *Ugaritic Literature*, Roma, 1949, 93. Según Guillet, «L'idée du mouvement qu'il paraît évoquer et qui est également inséparable de ruah interdit de la traduire par *couver*, ce qui apparenterait cette page aux cosmogonies dans lesquelles l'univers éclot d'un oeuf primordial. Il est probable que le verbe désigne les rafales et les tourbillons du vent *battant des ailes* (*Ps.* 18, 11) aun-dessus du chaos. La ruah est ainsi le vent, souffle d'Elohim... Il est probable qu'il (el ruah) joue un rôle. Sinon, pourquoi mentionner sa présence? Et il y a toutes chances pour que ce rôle soit lié à celui de la parole. Entre la parole et le souffle, les relations sont étroites. Pas de mot sans émission de souffle: le souffle porte la parole, qui, à son tour, donne

sugiere es la del viento o brisa que se movía por encima del caos como un ave que se cierne o bate sus alas (*Deut.*, 32, 11), y, puesto que este soplo es de Dios, por lo mismo no debe considerarse como un elemento del caos, sino como una fuerza creadora y vivificante. «Por la palabra de Jahvé fueron creados los cielos, y por el soplo (*ruach*) de su boca, todos sus ejércitos». (*Ps.* 33, 6; *Iudith,* 16, 17). Antes de pasar a describir detalladamente la creación del mundo y de los seres vivientes, el autor sagrado habla del soplo divino que aleteaba, como un ave, sobre el caos tenebroso de donde, por su potencia vivificadora, saldrán «el cielo y la tierra y todo sus ejércitos» (*Gen.*, 2, 1) [6].

El texto sagrado señala a continuación el orden que siguió Dios en la ordenación del estado caótico del universo, en cuya obra trabajó seis días.

Obra de distinción (1, 3-10)

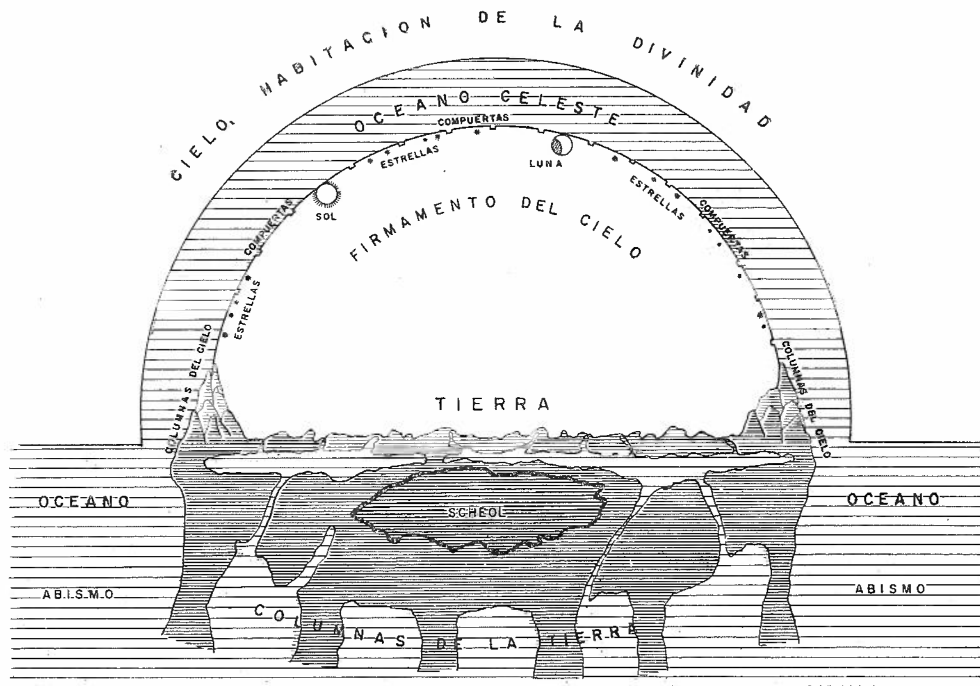
Primer día: Separación de la luz de las tinieblas (1, 3-5).

> «Y dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz, y vió Dios que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas. Y llamó a la luz día y a las tinieblas llamó noche. Y hubo tarde y mañana, día primero.»

---

un sens au souffle. Les textes égyptiens et babyloniens connaissent bien ce thème, et la Bible le reprend. *Ps.*, 147, 18; *Is.*, 11, 4. Or, toute la création est scandée par les commandements de Dieu: Dieu dit. Le souffle de Dieu ne serait-il pas chargé de porter au monde ces paroles? C'est ce qu'affirme un des psaumes qui rapelle le souvenir de la création. *Ps.*, 33, 6; *Iu.*, 16, 14, LXX. J. GUILLET, *Thèmes bibliques,* Paris, 1951, 214.

6 P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Yahvé, sorurce de vie dans l'Ancien Testament,* «Revue Biblique», 44 (1935), 489.



El cosmos según la concepción bíblica (UBACH, La Biblia il-lustrada, pág. 3).

Para que la obra de distinción fuera posible se requería una luminosidad que hiciera visible los diversos elementos existentes en el seno del abismo primordial. Un trabajador necesita de la luz para sus labores. De ahí que la primera criatura llamada a la existencia fuera la luz, que en adelante debería alternar con las tinieblas, ya existentes, para formar los días y las noches. Todas las mañanas sale la luz de su refugio para dominar sobre el mundo durante el día, y, al llegar el atardecer, vuelve a su escondite, dejando que las tinieblas ejerzan su imperio durante la noche. «¿Cuál es el camino para la morada de la luz?; y las tinieblas, ¿dónde habitan? ¿Sabrás tú conducirlas a sus dominios y tornarlas a los senderos de su morada?» *(Iob,* 38, 19-20). Los antiguos creían que la luz y las tinieblas eran dos entidades que existían independientemente del sol, puesto que aquélla alumbra la tierra antes de que el sol aparezca y en los días nublados. Otros interpretan diversamente este texto [7]. Según el relato, el

[7] H. Dumaine, *L'Heptaméron biblique,* «Revue Biblique», 46 (1937), 161-181. ¿En qué consistió el trabajo divino del primer día, si en éste no fué creada la luz? «Tout d'abord à faire percer par la lumière solaire les ténèbres primitives qui empèchaient son apparition», pág. 166. «Mais si la lumière du premier jour est la lumière solaire, on se demande aussitôt pourquoi la création du soleil n'a pas été relatée en ce jour, mais reportée au quatrième», pág. 167. Aporta cinco razones, entre las cuales cabe mencionar la de que el autor sagrado señala fines diferentes a la luz del primero y cuarto día. «Celle du premier jour a pour but essentiel de constituer la partie ouvrable de chacun des six jours, dans le cadre de laquelle Dieu va organiser le monde... tandis que les astres *faits* (no creados) aun quatrième jour, ont pour but d'éclairer la terre, soit de jour, soit de nuit», página 168. Demuestra que en la Biblia el sol es el principio único de donde dimana la luz, y en este sentido explica *Job,* 38, 19-20; 26, 10; *Ier.,* 10, 13; LXX., *Ps.* 74, 16; *Ez.,* 32, 8, etc.

día comienza a la caída del sol y dura hasta el otro atardecer, de manera que sus veinticuatro horas incluyen día y noche. Entre los hebreos, el descanso sabático empieza a la puesta del sol del viernes. El término *yom,* día, debe entenderse en su significación natural de un espacio de veinticuatro horas. Vió Dios que su obra era buena, es decir, que respondía al ideal de su mente y servía a los fines para los cuales la había creado.

Segundo día: El firmamento (1, 6-8).

> «Y dijo Dios: «Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras.» Y se hizo así. E hizo Dios el firmamento, separando las aguas que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento. Y llamó al firmamento cielo. Y vió Dios que era bueno, y hubo tarde y hubo día, día segundo.»

Los antiguos hebreos consideraban el firmamento como algo sólido, como una inmensa bóveda de bronce fundido *(Iob,* 37, 18). No disponiendo ellos de instrumentos científicos de observación, se representaban la bóveda celeste a manera de una inmensa comba, o como una tienda gigantesca *(Is.,* 40, 20; *Ps.* 104, 2), cuyas extremidades descansaban sobre las montañas que se dibujaban en un horizonte lejano *(Iob,* 9, 6). También nosotros hablamos corrientemente de la bóveda celeste, cuyas extremidades parecen descansar sobre la tierra.

Con la creación de esta superficie sólida separa Dios las aguas del abismo, reuniendo parte de ellas sobre la bóveda celeste y dejando las restantes en su parte inferior, cuyos límites reducirá Dios en su obra ulterior.

Esta bóveda celeste contiene aberturas que Dios puede cerrar o abrir más o menos, según quiera provocar una lluvia fina o un aguacero torrencial (*Gén.*, 7, 11; 8, 2). Cuando Dios quiere castigar a los hombres con la sequía, le basta cerrar herméticamente las aberturas del firmamento. Como puede verse, el autor reproduce una de las opiniones de su tiempo en torno al origen de la lluvia. A este firmamento llamó Dios cielo.

Tercer día: a) *Separación de la tierra del mar, y* b) *Creación de las plantas* (1, 9-13).

> «Dijo Dios: «Júntense en un lugar las aguas de debajo los cielos y aparezca lo seco.» Y Dios a lo seco llamó tierra, y a la reunión de las aguas, mares. Y vió Dios que era bueno. Y dijo Dios: «Que la tierra haga brotar hierba verde, plantas con semilla y árboles frutales cada uno con su fruto, según su especie y con su simiente, sobre la tierra.» Y así fué. Y produjo la tierra hierba verde y plantas con semilla, según su especie, y árboles frutales con semilla, según su especie. Vió Dios que era bueno, y hubo tarde y mañana, día tercero.»

Por razón del esquema artificial que el autor sigue en esta narración, y del cual hablaremos largamente en la segunda parte, agrupa dos obras en un solo día. De suyo, la separación de las aguas de la superficie de la tierra no es una nueva creación, sino una simple aparición o emergencia de la tierra de entre las aguas. Estas, que llenaban toda la parte inferior del firmamento, cubrían la faz de la tierra e impedían que germinaran las hierbas y aparecieran las plantas y los árboles. Por lo mismo, señala Dios a las aguas un lugar donde deben reunirse, sin que les sea permitido desparramarse sobre la tierra seca (*Iob*, 38, 11). Con el diluvio, y por orden o permisión divina, rebasaron

sus límites naturales, llevando sobre la tierra la desolación y la muerte. A esta reunión de las aguas llamóla Dios mar. Esta misma idea la hallamos expresada, en términos poéticos, en el salmo 104, 5-9: «El fundó la tierra sobre sus bases, para que nunca después vacilara. La cubriste de los mares como de vestido, y las aguas cubrieron los montes. A tu increpación huyeron, al sonido de tu voz se precipitaron..., pusísteles un límite que no traspasarán, no volverán a cubrir la tierra». La porción de tierra sólida se asienta sobre sólidos pilares que descansan sobre las aguas de los mares (*Ps.* 24, 2; 136, 6).

Obra de ornamentación (1, 11-31)

Una vez las aguas se retiraron al inmenso estanque o reunión que forma el mar, mandó Dios que en la tierra brotaran el césped (hebreo *desche*), las plantas gramíneas (*jeseb*), que llevan en ellas la simiente para su reproducción, y los árboles frutales. Esta división ternaria está concebida desde el punto de vista de utilidad inmediata para los animales que Dios iba a crear y, sobre todo, para el hombre.

Cuarto día: el sol, la una y las estrellas (1, 14-19).

> «Y dijo Dios: «Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche, y servir de señales a estaciones, días y años, y luzcan en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra.» Y así fué. Hizo Dios los dos grandes luminares; el luminar mayor para presidir el día y el menor para presidir la noche, y las estrellas. Y colocólos Dios en el firmamento de los cielos para que alumbraran la tierra y presidieran el día y la noche, y separasen la luz de las tinieblas. Vió Dios que era bueno, y hubo tarde y mañana, día cuarto.»

Obligadas las aguas a replegarse en una reunión, quedaba entre la tierra y la bóveda celeste un inmenso espacio que Dios se dispuso a poblar y ornamentar. Por haber aparecido el firmamento antes que la tierra y el mar, pertenece a él la primacía en la obra de ornamentación. Creó Dios el sol, la luna y las estrellas, que colgó en la parte cóncava del firmamento. A simple vista, los dos astros mayores del firmamento son el sol y la luna. La misión de los astros es triple: *a)* Separar el día de la noche; *b)* servir de señales, según la posición que ocupan en el cielo, y *c)* alumbrar la tierra. Según una concepción egipcíaca, los astros estaban atados al firmamento con una cadena, lo cual se opone a nuestro texto, que los llama *ejércitos*, por razón de su movimiento. Para el cálculo del tiempo, el sol señala los días y los años; la luna, las semanas, los meses, los signos del zodíaco y las estaciones. El autor sagrado afirma claramente que todos los astros fueron creados por Dios, que son hechura suya y que dependen de El como cualquiera otra criatura, con lo cual condena las creencias de los pueblos paganos, que adoraban a los astros por considerarlos como seres divinos.

Quinto día: Creación de peces y aves (1, 20-23).

> «Y dijo Dios: «Pululen en las aguas inquietos seres vivientes, y que vuelen las aves sobre la tierra, bajo el firmamento de los cielos.» Y Dios creó los grandes monstruos marinos y todos los seres vivientes que se mueven y hormiguean en las aguas según su especie, y las aves aladas según su especie. Y vió Dios que era bueno. Y los bendijo, diciendo: «Sed fecundos y multiplicaos, y llenad las aguas del mar y multiplíquense las aves sobre la tierra.» Y hubo tarde y mañana, día quinto.»

Atento a no rebasar el número de seis días, reúne el autor sagrado dos creaciones en un mismo día. O acaso esta creación conjunta de los peces y de las aves obedezca a una opinión antigua, existente entre los griegos, según la cual las aves proceden del agua. Estos seres están dotados de alma viviente y con ellos entra la vida animal en el mundo. La vida se manifiesta por el aire que entra y sale por la nariz en la respiración. Entre los peces se hace mención particular de los *tannim,* grandes animales marinos, tales como la ballena, tiburones, cocodrilos y dragones. No se indica el número de peces y aves que vinieron a la existencia al imperativo de la palabra divina, pero el texto deja suponer que fueron un par de cada especie y que luego se multiplicaron extraordinariamente en virtud de la bendición que Dios les impartió. Para los hebreos, la reproducción sexual era un fenómeno misterioso que no hallaba otra explicación adecuada que la de suponer que la rápida multiplicación de los seres vivientes era efecto de una acción divina que influía decididamente en el proceso reproductivo. De ahí que el texto hebreo usa el verbo «bendecir», en su forma intensiva o piel *(yebbarek),* señalando con ello la intensidad y la efusión de esta bendición divina, por la cual peces y aves se multiplicaron rápida y extraordinariamente.

Sexto día: a) *Creación de los animales terrestres* (1, 24-26).

> «Y dijo Dios: «Que la tierra produzca seres vivientes según su especie, animales domésticos, reptiles y bestias salvajes según su especie.» Y así fué. Y Dios hizo animales salvajes, según su especie; los animales domésticos, según su especie, y todos los reptiles de la tierra, según su especie. Y vió Dios que era bueno.»

De la tierra, a la cual Dios comunicó una energía creadora, surgen los animales. Pero la tierra, aunque pueda suministrar la materia para la formación del cuerpo de los animales, es impotente para crear un ser viviente sin la intervención especial de Dios. Al referir Calmet la opinión de los antiguos egipcios de que los animales eran producto de la tierra húmeda, añade: «Aun cuando el pueblo tuviera esta opinión, Moisés dice bastante para rectificar tales ideas y para dar a comprender que toda esta virtud de la tierra es puro efecto de la omnipotencia divina». No especifica el texto que Dios bendijera a los animales en sus funciones reproductoras. Esta omisión puede explicarse, o porque se extendía a ellos, como seres vivientes, la bendición impartida a los peces y aves, o porque la bendición dada al hombre comprendía también a los animales. Esta obra era buena, pero la que iba a emprender era mucho mejor.

Sexto día: b) *Creación del hombre* (26-28).

> «Y dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza, y que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los animales domésticos, y sobre toda la tierra y sobre todos los reptiles que reptan sobre la misma.» Y Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Dios los bendijo diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo animal que se mueve sobre la tierra.» [8]

Por la misma razón que hemos ya indicado, el autor sagrado reúne dos obras en un mismo día. En la

[8] D. Tobin Asselin, *The notion of Dominion in Gen.*, 1-3, «The Catholic Biblical Quaterly», 16 (1954), 277-294.

creación del hombre adopta Dios una actitud peculiar y solemne; no manda simplemente, sino que se resuelve a crearlo después de haber deliberado consigo mismo. Dios crea al hombre a su imagen, pero como es imposible que el hombre reproduzca exactamente la imagen divina, añade el texto: «conforme a su semejanza», como queriendo significar que, en la medida de lo posible, el hombre refleja la imagen de Dios. Esta semejanza del hombre con Dios no debe entenderse en relación a su cuerpo, sino en cuanto que el hombre se parece a Dios por estar dotado de inteligencia y voluntad, mediante las cuales ejerce un dominio sobre toda la creación (Clamer). Dios crea los dos primeros individuos de la especie humana con manifestaciones sexuales distintas y encaminadas a dar origen, por reproducción, a toda la humanidad. El pensamiento dominante en el texto se opone a la creación inicial de dos o más parejas, y da a entender que todos los hombres proceden de una sola y única pareja primitiva. Con ello se rechaza la hipótesis del poligenismo.

A un mismo tiempo creó Dios al hombre y a la mujer, con lo cual se quiere indicar la igualdad de derechos y deberes recíprocos. Dios bendijo a la primera pareja humana imponiéndoles el precepto de multiplicarse por reproducción sexual. Dios quiere el matrimonio, pero rechaza la poligamia, y quiere que sea fecundo. Toda la creación anterior está concebida en orden al hombre y a la mujer. Cuanto más grande ha sido el privilegio otorgado por Dios al hombre, tanto más debe mostrar éste su reconocimiento a su Creador. En caso de infidelidad, los mismos elementos y animales creados para su bienestar se convertirán en instrumentos de castigo.

Dios provee al sostenimiento del hombre (29-31)

> «Y dijo Dios: «Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la tierra y todo árbol frutal que lleve en sí la simiente, para que todos sean para vuestro alimento; y a toda bestia salvaje, a todas las aves del cielo, y a todo cuanto se mueve sobre la tierra, que esté animado de vida, he dado para comida cuanto de verde hierba la tierra produce. Y así fué. Y Dios vió todo lo que había creado y lo encontró todo muy bueno. Y hubo tarde y mañana, día sexto.»

El texto da a entender que, en los orígenes, el hombre y los animales seguían un régimen vegetariano. Los cereales y los frutos de los árboles servían de alimento a los hombres, reservando para los animales el césped de los prados. Nada dice acerca del alimento de los peces. Sólo después del diluvio se autoriza el régimen de carne (9, 3), y aun entonces se prohibe al hombre comer la sangre, por tener allí su asiento la vida. «En el régimen vegetariano ve probablemente el autor sagrado una condición de vida más perfecta. Quiere, en primer lugar, inculcar gran respeto hacia la vida. Esta pertenece a Dios, de la cual es autor, y cuando permita Dios al hombre el uso de carnes prohibirá comer su sangre, por radicar allí la vida. Por tanto, cree que, en los días de su creación, ningún animal era carnívoro» (Chaine). Cuando los profetas sueñan con una vuelta a los tiempos primitivos de la humanidad se los representan como una época de justicia y santidad, como una era de paz y armonía, tanto entre las diversas especies del reino animal como entre éstos y el hombre. Una vez que el hombre se reconcilie en verdad con Dios volverá a inaugurarse aquella era de

paz, y de nuevo «habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El niño de teta jugará junto a la hura del áspid y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco» (*Is.*, 11, 6-8). Según Ovidio (*Metam.*, XV, 96), en la edad de oro de la humanidad las plantas eran el alimento único.

Pasó Dios revista a toda la obra de sus manos, y vió que era muy buena. La expresión puede limitarse, en rigor, a la obra del sexto día, en la cual descuella la creación de la humanidad, representada por una pareja primitiva, de la cual procede, por generación, todo el género humano.

Séptimo día: Descanso sabático (2, 1-4 *a*)

> «Fueron acabados los cielos y la tierra y todo su
> ejército. Dios concluyó el día sexto toda la obra
> que había hecho, y bendijo Dios el día séptimo y
> lo santificó, porque en él descansó Dios de cuanto
> 1 había creado y hecho. Este fué el origen de los cie-
> los y de la tierra cuando fueron hechos.»

El autor sagrado dispuso el relato de la creación de conformidad a una preocupación litúrgica. Para inculcar la observancia del reposo sabático por parte de los israelitas trae como ejemplo decisivo el de que Dios trabajó los seis días de la semana y descansó el sábado. A ejemplo de Dios creador, debe el hombre abstenerse de todo trabajo servil en día de sábado. Dios bendijo este día y lo santificó; por lo mismo, se lo reservó para él, se lo consagró. El último versículo

(2, 4 *a*), que el autor último del *Génesis* desplazó de su contenido primitivo (1, 1) para colocarlo en su lugar actual puede considerarse, o como un resumen del capítulo anterior, o como introducción al segundo relato de la creación, de tradición yahvista, que empieza en 2, 4 *b*.

Las pocas y breves notas exegéticas que siguen a las diversas secciones en que hemos dividido el texto bíblico demuestran que nos hallamos ante una narración de un hecho sucedido en el tiempo y en el espacio, dispuesta artificialmente y recargada con muchos elementos circunstanciales que, al parecer, no tienen otra función que la de servir como modos de afirmación del mismo. En la segunda parte trataremos de separar el núcleo histórico y dogmático del relato del ropaje literario que lo envuelve, que el autor emplea como género literario, o modo de decir y narrar.

B) Parte segunda: histórico-doctrinal.

A la parte exegética sobre el tema de la creación, tal como viene referida en el primer capítulo del *Génesis*, vamos a añadir algunas notas histórico-doctrinales para ahondar en el sentido literal que quiso afirmar y expresar el autor sagrado en aquella narración. Las dificultades que los exegetas de todos los tiempos encontraron en la recta interpretación del texto fueron muchas y las soluciones propuestas muy dispares. Los antiguos intérpretes judíos explicaban el primer capítulo del *Génesis* de manera *simbólica* y *figurativa*. La Kábala judía especuló largamente sobre los pormenores más insignificantes del texto bíblico. Ya en período cristiano, Orígenes, ante las dificultades que encontraba para imaginarse la existencia de los días na-

turales antes de la creación del sol y de la luna, se acogió a la exégesis *alegórica*. Según él, los cielos son los ángeles; el abismo, el infierno; las aguas superiores y las inferiores figuran los ángeles buenos y malos, respectivamente.

Contra estos excesos alegóricos de la Escuela Alejandrina reaccionaron los doctores cristianos de Antioquía y Edesa, que cayeron en el extremo opuesto, al entender toda la narración *a la letra*, tal como se desprendía de los términos que figuran en ella. Según ellos, la creación de todas las cosas no fué simultánea, sino que fué llevada a término durante seis días consecutivos de veinticuatro horas, y según el orden consignado en el texto de la Escritura. Con el fin de soslayar ciertos inconvenientes que se originaban de esta interpretación literalista, San Basilio adoptó el método mixto *literal-alegórico*. La creación de los elementos de la naturaleza fué simultánea, pero su organización se hizo en seis días *(In Hexaémeron*, PG, 29, 16-17). San Jerónimo mostróse sobrio y reservado en la exposición de esta primera página de la Biblia, al revés de San Agustín, que puso a prueba repetidas veces su agudo ingenio con el laudable propósito de ahondar en el sentido literal que el hagiógrafo quiso expresar en este fragmento. A la pregunta: ¿Cómo deben entenderse los seis días?, responde: «Duro y difícil se nos hace penetrar con lucidez en la voluntad del escritor sagrado cuando habla de los seis días» *(De Gen. ad litt.*, PL, 34, 295). En consecuencia, y para evitar que se pusiera en ridículo a la Biblia, siguió la interpretación literal cuando no se incurriera en contradicciones con la ciencia y, en caso contrario, apeló a la alegoría.

Los grandes teólogos medievales toparon con las mismas dificultades, y Santo Tomás intuyó una po-

sible solución en la armonía de los dos sistemas, literal y alegórico. Pero, aun cuando San Agustín y Santo Tomás no pudieran dar una solución positiva a todos los problemas que encierra este capítulo, por faltarles muchos medios de interpretación que han puesto a nuestro alcance modernos estudios e investigaciones, sin embargo, formularon algunas reglas de exégesis muy importantes. El Espíritu Santo, afirma San Agustín, no intentaba enseñar a los hombres cosas que de ninguna manera les fueran útiles para su salvación *(De Gen. ad litt.,* PL, 34, I, 270). De ahí deducía el Santo Doctor que entre el texto de la Biblia debidamente interpretado y la ciencia no podía haber contradicción; que aquélla estaba inmune de error, lo que debe creerse, aun cuando no fuera posibe resolver de momento todas las dificultades y problemas; que ni el teólogo ni el físico debieran hacer afirmaciones apresuradas ni asegurar como cierto lo que no lo es; que la Biblia no habla de los fenómenos naturales en forma exacta y científica, sino que lo hace según las apariencias de los sentidos y en conformidad con la manera popular de pensar de su tiempo. Si alguna interpretación que se creía ajustada al texto de la Biblia se comprobare con nuevos estudios que era falsa, no debe concluirse que aquél era el verdadero sentido del texto, sino que de tal manera lo había interpretado la ignorancia humana *(De Gen. ad litt.,* PL, 34, 260). Al referirse al curso del sol y de la luna dice que el Señor no nos envió el Espíritu Santo para que nos lo enseñara, «porque quería hacer cristianos, no científicos». *(De Actis cum Felice Man.,* PL, 42, 1525). Del mismo Santo Doctor es la feliz idea de que Dios habló a los hombres sirviéndose de un instrumento humano y acomodándose a las formas de expresión que suelen ellos emplear en sus escritos se-

gún los tiempos y las edades. Santo Tomás recogió estos sabios principios, que enriqueció con otros muchos, presentándolos como reglas de exégesis que debían tener siempre presentes los intérpretes de la Escritura.

La ignorancia de estos principios puso al rojo vivo la cuestión del *Hexaémeron* en el siglo XVII, cuando el florentino Galileo Galilei comprobó la existencia de ciertos movimientos que hacían muy probable la hipótesis de Copérnico (1473-1543), según la cual la tierra tiene un movimiento de rotación sobre sí misma y de traslación alrededor del sol. Los teólogos se alarmaron ante esta hipótesis revolucionaria y aducían falsamente, para impugnarla, diversos textos de la Biblia, tales como *Eccl.*, 1, 4: «Pasa una generación y viene otra, pero la tierra es siempre la misma»; *Ps.* 93, 1: «Ciñó el mundo, no se conmoverá». El proceder altanero de Galileo le proporcionó graves disgustos, y tuvo al mismo tiempo la virtud de desconcertar a los teólogos, que reaccionaron sin tener presentes las sabias reglas de exégesis que hemos mencionado [9].

Cuando en el siglo pasado la ciencia asombraba al mundo con nuevos y sorprendentes descubrimientos, se puso otra vez sobre el tapete la cuestión de las relaciones de la ciencia con este primer capítulo del *Génesis*. ¿No existe contradicción entre aquélla y lo que se dice en el *Hexaémeron*? Los astrónomos com-

---

9 Véase T. SCHWEGLER, *Der Beitrag der Naturwissenschaften zur Schifterklärung*, «Studia Anselmiana», 27-28, Roma, 1951, 424-428. Sobre la cuestión de Galileo pueden consultarse los estudios de E. VACANDARD y P. DE VREGILLE, aparecidos, respectivamente, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VI, 1058-1094, y *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, II, 147-192.

probaron que no todas las estrellas se formaron a un mismo tiempo y que el sol existió antes que la tierra. La geología descubrió diversos estratos y períodos geológicos en la formación de la tierra y que pasó un inmenso período de tiempo antes que estuviera en condiciones de permitir el desarrollo de los seres vivientes en su superficie. Los paleontólogos, por su parte, decían que las plantas y los animales existieron a un mismo tiempo y que el mundo de las plantas exigía necesariamente el sol para su normal desarrollo. Por si esto fuera poco, un equipo de arqueólogos arrancaba del seno de la tierra del Próximo Oriente textos muy antiguos y anteriores en muchos años al texto bíblico, en donde se narraba la creación del mundo de un modo análogo, aunque con diferencias religiosas fundamentales. Todos estos avances de la ciencia pusieron a la exégesis católica del siglo pasado en situación muy apurada. Con fines apologéticos, un equipo de batalladores católicos se entregó a una labor concordística entre los datos de la ciencia y el texto bíblico de la creación, tratando de armonizar los seis días de la creación y el orden que se siguió en la misma con los períodos geológicos, lanzando Ampère aquella famosa frase: «O Moisés tenía de las ciencias un conocimiento tan profundo como pueden tenerlo los sabios de hoy día, o estaba inspirado» [10].

---

[10] B. COLOMER, *La Bible et les théories scientifiques, Science et Religion,* 109, 1901, 45. Las principales obras, escritas en sentido concordista son: G. CUVIER, *Discours sur les révolutions du monde,* París, 1828; DE SERRES, *De la cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques,* París, 1828; MEIGNAN, CARD., *Le monde et l'homme primitif,* París, 1867; M. MOTAIS, *Moïse, la science et l'exegèse,* París, 1882; J. MIR, *La Creación* Madrid, 1890; HUGG MILLES, *The Testimony of the rochs,* Edimburgo, 1857. «La Genese

El sistema concordístico apenas cuenta con seguidores actualmente, por haberse dado cuenta los teólogos y exegetas de que la ciencia y la Biblia enfocan el programa de los orígenes desde un punto de vista distinto [11], pues mientras los científicos tratan de ahondar en el conocimiento de la constitución íntima y objetiva de los fenómenos naturales y en las leyes físicas que actuaron en la formación de la materia cósmica, la Biblia se limita a hablar del origen del universo desde el punto de vista religioso, reproduciendo para ello las concepciones primitivas sobre el cosmos inspiradas en las apariencias externas [12]. En

---

suffit pour savoir comment le monde a commencé»: ainsì opina J. de Maistre en 1810. En 1848 Lacordaire affirme, en pleine chaire de Notre-Dame: «Moïse possédait, quinze siècles avant l'ère chrétienne, une science qui ne devait éclore que trois mille ans plus tard». Et, dans la plus récente Somme apologétique, datée de 1951, figure cette réflexión pseudépigraphe, qu'on ose encore attribuer, malgré tous les démentis, au grand Lapparent: «Si je devais résumer en quarante lignes les acquisitions les plus authentiques de la géologie, je copierais le texte de la Genèse, c'est-à-dire, l'histoire de la création du monde telle que l'a tracée Moïse». *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers,* sous la direction de J. DE BIVORT DE LA SAUDÉE, Castermann, 1951, 156. Véase A. GELIN, *Problèmes d'Ancien Testament,* París, 1952, 44-45.

[11] En contra de las tentativas concordísticas pueden consultarse el magnífico trabajo de D. BUZY, *Le Concordisme préhistorique ou la fin du concordisme, Mélanges Podechard,* Lyon, 1945, 17-26.

[12] El magisterio ordinario de la Iglesia ha señalado repetidamente la mente del autor sagrado con relación a las cuestiones de orden natural que aparecen en su libro. «Se ha de pensar, en primer lugar, que los escritores sagrados, o mejor el Espíritu Santo, que hablaba por ellos, no quisieron enseñar a los hombres estas cosas (la íntima naturaleza o constitución de las cosas que se ven), puesto que en nada les habían de servir para su salvación; y así, más que intentar en sentido propio la exploración de la natura-

una palabra, el autor sagrado habla del mundo y de los fenómenos naturales como puede hacerlo un campesino de nuestros días, empleando la misma terminología que todos usamos corrientemente aún hoy día, o como un catequista que para inculcar a los niños una verdad religiosa emplea un lenguaje rico en imágenes y acomodado a su capacidad infantil.

El autor del libro del *Génesis* es un catequista singular, por razón de estar dotado del carisma inspirativo, a efectos del cual, de derecho y de hecho, estaba inmune de error en todo cuanto afirmaba. Ahora bien, para enseñar o recordar a sus lectores algunas verdades religiosas fundamentales acerca de la eternidad y trascendencia divinas, así como la intervención de Dios en la creación de todo cuanto existe, incorpora en su libro una antigua tradición hebraica de origen sacerdotal. El autor sagrado escogió este fragmento porque veía en él la enunciación de un núcleo de verdades fundamentales que considederaba como la base indispensable de toda su historia religiosa ulterior, y, al mismo tiempo, una

---

leza, describen y tratan a veces las mismas cosas, o en sentido figurado, o según la manera de hablar en aquellos tiempos, que aún hoy rige para muchas cosas en la vida cotidiana hasta entre los hombres más cultos. Y como en la manera vulgar de expresarnos suele, ante todo, destacar lo que cae bajo los sentidos, de igual modo el escritor sagrado—y ya lo advirtió el Doctor Angélico—«se guía por lo que aparece sensiblemente, que es lo que el mismo Dios, al hablar a los hombres, quiso hacer a la manera humana para ser entendido por ellos». LEÓN XIII, *Providentissimus Deus*, traducción de S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos*, Madrid, 1955, 232. Lo mismo enseñan el Decreto de la Comisión Bíblica del 30 de junio de 1909 y las encíclicas *Spiritus paraclitus*, 15 de septiembre 1920, y *Divino afflante Spiritu*, 30 septiembre 1943, de BENEDICTO XV y PÍO XII, respectivamente.

descripción popular de los orígenes del universo dispuesta artificialmente y con muchas particularidades ornamentales y dramáticas a propósito para despertar la curiosidad de sus lectores. La afirmación del autor sagrado recae exclusivamente sobre aquellos hechos que son la base y sostén de las verdades religiosas fundamentales que tuvo intención de inculcar, mientras que consideraba las particularidades del relato como ropaje literario o un modo de decir y narrar *apto* y atrayente para el desarrollo de su tesis religiosa didáctica. Que ésta fué la mentalidad del hagiógrafo y su actitud frente a esta narración de los orígenes se verá claramente en las páginas que siguen.

Peculiaridades literarias del capítulo primero

Los estudios sobre la autenticidad del *Pentateuco* han contribuído eficazmente a demostrar el carácter vario del mismo. Hoy día se admite que el autor o compilador último inspirado compuso su libro sirviéndose de tradiciones o documentos más antiguos, que combinó sabiamente con el fin de lograr un todo doctrinal sistemático y definido [13]. En los capítulos primero

---

[13] L. ARNALDICH, *Historicidad de los once primeros capítulos del «Génesis» a la luz de los últimos documentos eclesiásticos*, «Verdad y Vida», 9, (1915), 385-424. El autor sagrado del primer capítulo del *Génesis* tenía nociones verdaderas, pero incompletas, acerca de los orígenes, y eso «on le voit à la manière coupée dont il s'exprime, et au fait de la yuxtaposition à son récit d'un récit different, mais non contradictoire, sur l'histoire primitive du monde. Pour livrer son enseignement religieux, il lui a fallu, du reste, se servir d'un langage approprié aux connaissances physiques et naturelles de ses contemporains, celui des apparences. Cet enseignement religieux porte sur Dieu créateur unique du

y segundo del *Génesis* se encuentran dos narraciones sobre el mismo tema de la creación, que responden a dos tradiciones o documentos distintos y, por lo mismo, a otros tantos autores literarios. *Génesis,* 1, 1-2, 4 *a,* presenta todas las características propias de la tradición sacerdotal; en cambio, *Génesis,* 2, 4 *b,* 3, es de hechura yahvista. En la primera narración, la historia de los orígenes se concibe desde un punto de vista teológico y jurídico. Presenta a Dios como un Ser trascendente, con toda la majestad de su potencia creadora, que manifiesta su voluntad con el imperio de su palabra. A una orden suya surge el mundo de la nada y se puebla el universo. Emplea una terminología propia: ejércitos *(schebaot),* macho y hembra, especie (*min*), pulular (*scharas*), fructificar, crear (*barah*), toda carne (*col basar*), etc. Usa constantemente la palabra *Elohim* para designar a la divinidad. Su narración es concisa, monótona; muestra interés por salvaguardar el orden y la claridad; repite fórmulas y frases estereotipadas. La misma trascendencia divina aparece en el fragmento donde se describe la creación del hombre, hablando del hecho y no del modo como fué creado.

Puesto este relato en parangón con el del capítulo segundo, se observan ciertos contrastes entre ambos. También en este último se vislumbra una finalidad teológica, pero más que en la trascendencia divina se hace hincapié en la providencia de Dios sobre el mundo, y en especial, sobre el hombre. En este segundo capítulo se representa a Dios, que se nombra con los términos de Yahvé o Yahvé Elohim, como amigo y

monde, et sur la nécessité de consacrer périodiquement au culte de ce Maître souverain une partie du temps, de la durée succesive inhérente à la nature du monde créé». DUMAINE, *L'Heptaméron biblique,* «Revue Biblique», 46 (1937), 180.

compañero del hombre. De ahí el empleo masivo de antropomorfismos. Por razón de las peculiaridades propias a cada uno de estos dos relatos, se ha supuesto certeramente que el autor último inspirado ha adoptado el modo de narrar consistente en yuxtaponer ambos documentos o tradiciones.

Se hace difícil creer que éste procediera a ciegas al adoptar este método redaccional y que no se percatara del espíritu distinto con que están concebidas ambas narraciones, así como de las preocupaciones teológicas propias de cada uno de los autores de los relatos. Como nosotros, también él vislumbró estas diferencias, pero creyó que no eran óbice para poder dar a la historia de los orígenes de conjunto unidad de pensamiento y de tema. Esto induce a pensar fundadamente que el autor no concedía valor objetivo real a ciertos elementos circunstanciales que figuran en ambos relatos y que, en caso contrario y por razón de ir yuxtapuestos, podrían dar lugar a ciertas paradojas. Así, por ejemplo, junta dos relatos en los que la aparición de los animales y del hombre sigue un orden inverso. En el primer capítulo el hombre aparece al término de la creación; en el segundo es creado antes que los animales. En el primero se habla de la obra de la creación en seis días; en el segundo no existe indicación alguna temporal. En la primera cosmogonía, el primer hombre y la primera mujer aparecen simultáneamente; en la segunda, entre uno y otro media un espacio de tiempo. En la narración sacerdotal se dice que Dios descansó el día séptimo, indicación que no se halla en el relato yahvista. En el primer capítulo se declara el orden seguido en la creación y la sucesiva aparición de los «ejércitos del cielo y de la tierra»; en el segundo sólo se menciona la ornamentación de la tierra con ríos, plantas y animales para recreo y prove-

cho del hombre. En la primera cosmogonía hay exceso de agua; en la segunda se dice que no germinaban las plantas por razón de la sequía. Podríamos continuar señalando los pormenores que diferencian ambas cosmogonías, y aun hablar de pequeños roces entre las dos, en caso de admitir que el autor sagrado atribuye a cada uno de estos elementos circunstanciales una realidad objetiva. Pero el mismo hecho de haberlos yuxtapuesto indica, como hemos dicho, que estos elementos tenían para el autor sagrado un valor puramente ornamental.

Los géneros literarios y la conciencia del autor sagrado

Por las razones que acabamos de exponer se comprende que la casi totalidad de los exegetas distinga en las cosmogonías bíblicas entre las enseñanzas histórico-religiosas y los medios de expresión o géneros literarios que son ciertas artes de exponer y narrar hechos y sucesos. Entre estos medios de expresión podemos incluir los elementos ideales, las concepciones corrientes en tiempo del hagiógrafo y los procedimientos literarios y redaccionales, la forma externa y el modo de concebir. El hagiógrafo tuvo conciencia de la relación existente entre el medio de expresión que usa y las enseñanzas religiosas que intenta afirmar; pero al mismo tiempo pudo no tenerla de la relación que tal medio tenía con la realidad objetiva. Aún más: si por este medio entendemos la mentalidad, el modo de concebir, la estructura ideal del mundo o una cierta filosofía de la realidad, el autor sagrado no pudo normalmente percibir la relación que aquel medio tenía con la realidad objetiva, a no ser que saliera de él

y razonara con nuestra mente de hombres modernos. El hagiógrafo sabía que el género literario que empleaba era un modo *apto* para inculcar una determinada verdad religiosa o un conjunto de ellas, sin plantearse la cuestión acerca de si estos elementos circunstanciales empleados en calidad de géneros literarios o medios de expresión respondían o no a una realidad objetiva [14]. Al no hacerlo, tampoco emitió ningún juicio o afirmó nada acerca de ello.

Mentalidad primitiva

En el relato de la creación, que se halla en el primer capítulo del *Génesis,* se refleja la concepción simplista que los antiguos se habían forjado del universo y que se basaba en los datos suministrados por las apariencias externas. Según esta concepción primitiva, la casa cós-

---

[14] Sobre esta cuestión pueden consultarse: M. J. LAGRANGE, *La méthode historique,* París, 1904, *passim;* ídem, *L'Innocence et le péché,* «Revue Biblique», 6 (1897), 341-379; E. GALBIATI, *I generi letterari secondo il P. Lagrange e la Divino afflante Spiritu,* «La Scuola Cattolica», 75 (1947), 177-182; 282-293; *Arte e Storia nei racconti biblici della creazione, ibid.,* 76 (1948), 279-299; *Il problema della Coscienza nell'agiografo nell'uso di un particolare genere letterario,* «La Scuola Cattolica», 82 (1954), 29-41; Y. LAURENT, *Le caractère historique de Gen. II-III dans l'exegèse française au tournant du XIX siècle,* «Ephemerides Theologicas Lovanienses», 23 (1947), 36-69; A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israel (Lectio divina),* París, 1946, 7-24; H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Ofenbarung,* Bonn, 1932; J. COPPENS, *Objections tirées des pretendues erreurs historiques de la Bible, Apologetique* (BRILLANT ET NÉDONCELLE), París, 1948, 982-993; J. LAMBERT, *L'Encyclique 'Humani generis' et l'Ecriture Sainte,* «Nouvelle Revue Théologique», 73 (1951), 225-243.

mica constaba esencialmente de tres partes: sótano, planta baja y piso superior (*trina rerum machina*). El sótano o subsuelo (*Scheol*) era la morada de los muertos, la tierra servía de habitación al hombre y el plano superior era el cielo de Dios. La tierra se concibe como una inmensa extensión (*Ps.* 136, 6) discoidal (*I Sam.*, 2, 8) asentada sobre columnas (*II Sam.*, 22, 16; *Ps.* 75, 4) y sostenida por las aguas del mar inferior en medio del cual flota (*Ex.*, 20, 4; *Ps.* 136, 6). En el horizonte lejano de este mar hállanse las islas de las naciones (*Gen.*, 10, 5). Debajo del mar inferior, o gran abismo, se encuentra el *Scheol*, o morada de los muertos. Más allá del océano se yerguen los montes eternos (*Deut.*, 33, 15) que rigen el firmamento estelar y con sus columnas (*Iob*, 26, 11), y que, a su vez, hacen de muro de la parte inferior de la casa cósmica. Esta tiene el firmamento como techo, concebido como una inmensa superficie de cristal o metal luciente en cuya parte cóncava están las estrellas (*Ex.*, 24, 10). El sol y la luna alternan en el dominio del día y de la noche, saliendo de sus respectivas moradas excavadas en los montes eternos (*Ps.* 19, 5-6; *Abd.*, 3, 6; *Iob*, 9, 7). En las mismas cavernas se encuentran almacenadas las nieves y el granizo, las tormentas y las nubes (*Iob*, 38). En el extremo del cosmos, y en dirección septentrional, se halla una montaña más alta que todas las demás, que, a través del firmamento, alcanza hasta el plano superior de la casa cósmica (*Is.*, 14, 13; *Iob*, 26, 7). Sobre el firmamento, y como pavimento del cielo de Dios, hállase la reunión de las aguas superiores dulces, en oposición a las del mar, que son saladas, y que pueden precipitarse sobre la tierra en caso de que Dios abra las aberturas existentes en la plancha sólida del firmamento (*Gen.*, 7, 11). Estas aguas superiores pueden llegar tam-

bién a la tierra a través de conductos abiertos en el interior de los montes eternos, y que, por las columnas que sostienen a la tierra, surgen del suelo a modo de manantial o pozo. Sobre el mar celeste de las aguas dulces se encuentra la mansión divina (*Ps.* 33, 14; *Is.*, 63, 15)[15].

El autor sagrado del *Génesis* compartía, sobre el universo, estas o parecidas concepciones, pero por razón del pensamiento teológico que retenía su atención no pensó nunca en dar lecciones de física o astronomía, sino más bien transcribir la descripción popular del mundo tal como se contenía en la tradición o documento sacerdotal, por juzgarla apropiada y *apta* para el tema religioso que se propuso desarrollar en estos primeros capítulos. Insistiendo todavía en esta idea fundamental, añadimos que no fué su designio juzgar de la conformidad o no conformidad de esta concepción con la realidad objetiva, sino más bien reproducir en el umbral de su libro esta concepción primitiva del cosmos como medio de expresión muy apto para enseñar la verdad religiosa fundamental de la creación del mundo por Dios al principio de los tiempos. Allí, más que en el documento yahvista, aparece la eternidad, preexistencia y trascendencia de Dios sobre todo lo creado, que llama a los seres a la existencia, no por una necesidad, sino por razón de su infinita caridad. «Una religión—escribe el célebre exegeta alemán Junker—en cuya base se halla la Ley, la obediencia a la voluntad divina, debía, ante todo, preocuparse de exponer claramente la omnipotencia y dominio universal de Dios sobre el mundo y el hombre, como así lo hizo el autor del impresionante relato

---

[15] P. Lemaire, D. Baldi, *Atlante Biblico*, Turín (Marietti), 1955, 31-32.

de la creación del mundo por Dios. El Creador es realmente Señor y propietario de todo el mundo y de los hombres. De gran significado para la religión legal del Antiguo Testamento es la forma como se describe esta creación, que se opera por la sola y poderosa palabra de Dios. Para el hombre de los antiguos tiempos el hecho de presentar a Dios como potestad espiritual todopoderosa no equivalía solamente a una descripción simple y clara sin sentido litúrgico, sino al más profundo y poderoso fundamento para asegurar el respeto y temor a la palabra y voluntad divinas manifestadas en la Ley. En la observancia de la Ley debe el hombre acatar y sujetarse a la misma palabra y voluntad divinas, a las cuales, en un principio, cielos y tierra, con todas sus criaturas, obedecieron viniendo a la existencia, y bajo cuya ordenación y mandato se desenvuelven todavía. Evidentemente, no es intención del hagiógrafo insistir en las particularidades de este mundo visible; su finalidad es enseñar la verdad fundamental según la cual el mundo y el orden que reina en él se apoyan en la palabra todopoderosa de Dios [16].

Simbolismo de los números

Otra prueba de que los diferentes elementos circunstanciales del relato de la creación y el orden de la misma no tienen para el hagiógrafo valor objetivo, y de que figuran en su mente como ropaje literario y modos artísticos de afirmación *aptos* para enseñar una verdad teológica, la tenemos en el empleo simbólico de los números. Guiado por un fin pedagógico,

[16] *Das Buch Genesis,* Würzburg (Echter Bibel), 1953, 13-14.

arregla, combina e inventa un escenario sugestivo al alcance de la mentalidad de sus lectores. Esta adaptación, rebuscada y lograda, revela mucha ciencia y arte en su autor. Puede compararse a una página de nuestros catecismos, en los cuales, en medio de la sencillez, se vislumbra la mano de un teólogo experimentado. El marco de este relato, ideado por el autor sacerdotal y utilizado por el autor último inspirado, es artificial, simbólico, con finalidad teológica y litúrgica [17].

Empecemos por señalar el empleo simbólico del número diez. Dios en este relato habla diez veces, lo que se expresa siempre en hebreo con la fórmula: «Y dijo Dios.» Para no rebasar esta cifra tope omite la expresión en los días quinto y séptimo de la creación, cuando Dios impone el nombre a las criaturas y las bendice. El hombre primitivo contaba con los dedos de la mano, y de ahí que en las lenguas semíticas sea considerado el número diez como una conclusión, una terminación. Al emplear diez veces la fórmula «Y dijo Dios», se quiso significar que la creación forma un todo completo [18].

Todavía aparece más claro este simbolismo numeral con el empleo del número siete. Para indicar que se cumplió la orden divina usa siete veces la misma fórmula: «Y hubo mañana y tarde», etc. Siendo ocho las obras divinas, era lógico que la fórmula se repitiera ocho veces, pero la omite adrede en el quinto día. Siete veces se dice: «Y vió Dios que era bueno», que se omite en el segundo día. Siete veces da el autor una descripción más detallada de los seres creados por

---

17 CH. HAURET, *Les Origines*, Luçon, 1952, 47.

18 J. SCHILDENBERGER, *Vom Beheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg, 1950, 139.

Dios, y emplea siete veces en el relato el verbo hebraico *barah,* crear. Ahora bien, el número siete se halla en la Biblia (*Gen.*, 4, 15; *Lv.*, 26, 28; *Iud.*, 4, 15: *I Sam.*, 2, 5; *Is.*, 11, 15) y en la literatura antigua del Próximo Oriente para denotar la idea de plenitud y perfección [19].

Con la misma finalidad se introduce el número tres. En los tres primeros días obra Dios en el caos primitivo tres divisiones con el fin de crear el espacio que debían poblar los seres creados en los tres últimos días. Distingue tres series de plantas: césped, plantas leguminosas y árboles frutales; tres series de animales, según el medio en que habitan: agua, tierra, aire. Los animales de la tierra se clasifican en tres grupos: domésticos, reptiles y bestias salvajes. En los tres primeros días Dios da un nombre a los seres creados y los bendice tres veces en los tres últimos días. En la creación del hombre, a la cual el autor concede suma importancia, se emplea tres veces el verbo *barah* (vers. 27) y tres veces la expresión «y dijo Dios» (vers. 26, 28, 29). Los siete días de la semana aparecen en este orden: 3 + 3 + 1. En la Biblia se emplea el número tres para significar la máxima perfección de los seres. El ritmo ternario del relato debe interpretarse en el sentido de que el autor quiere sugerir la idea de que el mundo fué creado con orden y sabiduría [20].

---

[19] B. CELADA, *Números sagrados derivados del siete* (*Contribución a la historia del siete, de la semana y del sábado*), «Sefarad», 8 (1948), 48-77; 333-356: 10 (1950), 3-23 SCHILDENBERGER, l. c., 142-143.

[20] SCHILDENBERGER, l. c., 142-143.

Disposición artificial

Un exegeta tan conservador como el P. Lino Murillo escribe: «Descúbrense en la cosmogonía bíblica indicios de que, ni en sí ni en la intención de su autor, es una sección rigurosamente histórica en todos sus detalles. Lo es, sin duda, su fondo. Pero la forma no tiene, tal vez, ese valor. En primer lugar, su estructura es pronunciadamente artística y presenta una simetría sistemática que parece dar a entender en la mente de su autor un fin artístico al lado del fin histórico. Se distribuye la obra en seis días; al fin de cada obra se hace terminar invariablemente el cuadro con el estribillo «y sobrevino la tarde», etc. Ni se acaba con esto lo sistemático y simétrico de la disposición: en cada obra se guarda también constantemente un formulario que abraza indefectiblemente estos miembros: intimación, ejecución y aprobación. Además, y esto hace resaltar todavía más el fin artístico, manifestando que en parte se ha subordinado a él el fondo mismo y el fin histórico, la distribución de los efectos es muy desigual en cada día: el primero se consuma con sola la producción de la luz; y lo mismo sucede en el segundo, reducido únicamente a la separación de aguas y aguas. Por el contrario, mientras esos días están aligerados, otros, como el quinto y el sexto, están cargadísimos; esta desigualdad hace presumir que para la distinción de los días no se tuvo en cuenta precisamente la obra ni, en consecuencia, el tiempo preciso invertido en ella, sino consideraciones de un orden totalmente independiente de la duración cronológica de la acción divina y sus efectos» [21].

---

[21] *El Génesis*, Roma, 1914, 243-244.

El artificio literario aparece más claro en el uso de ciertas fórmulas estereotipadas y en su combinación. Estas siete fórmulas son: *a)* Fórmula introductoria. *b)* Mandato. *c)* Ejecución de la obra. *d)* Descripción de la misma. *e)* Imposición de nombre y bendición. *f)* Aprobación. *g)* Fórmula de conclusión. En cuanto a su correspondencia, la primera obra corresponde a la octava en cuanto al número de fórmulas; entre la cuarta y la quinta existe un nexo íntimo que se expresa por el mismo orden y número de las fórmulas; la segunda y la sexta, la tercera y la séptima se corresponden por el número de fórmulas. De esta correspondencia da una idea clara el esquema que sigue a continuación:

Día	Obra	Ordenación	Ornamentación	Obras	Días
1	1	a.b.c.f.d.e.g.	a.b.c.d.f.g.	5	4
2	2	a.b.d.c.e.g.	a.b.d.f.e.g.	6	5
	3	a.b.c.e.f.	a.b.c.d.f.	7	6
3	4	a.b.c.d.f.g.	a.b.d.e.c.f.g.	8	

«¿Quién no ve en todo esto una armazón lógica o ideal, que impone determinada colocación a cada una de las obras creadas por Dios? Moisés no pretende enseñar Geología, sino Religión, y, por lo mismo, podía permitirse un lenguaje popular y artístico, que hace resaltar las apariencias de las cosas. Naturalmente, no es éste el lenguaje de la Ciencia. Quien, queriendo escribir de Geología, se expresara en los términos de Moisés, cometería un grave error. En cambio, quien lo hiciere al hablar de otro orden de cosas no estaría

ni de acuerdo ni en conflicto con la Geología, porque no se habría referido a ella» [22].

La semana [23]

Dios trabajó seis días y descansó el día séptimo. Ya indicamos en la primera parte que la palabra hebraica *Yom* debe entenderse de un período de tiempo de veinticuatro horas, y que deben rechazarse los conatos de ciertos autores para concordar los días de la creación con los períodos geológicos. El autor sagrado no tuvo ninguna inquietud científica. La división semanal de la obra divina se inspira en el ejemplo de

---

[22] J. Enciso. *Problemas del Génesis*, Victoria, 1936, 65-66. Véase también: A. Pohl, *Historia Orientis antiquis secundum fontes cuneiformes*, Roma, 1932, 3-5; A. Colunga, *El autor de la Biblia y la Ciencia*, «La Ciencia Tomista», 43 (1931), 145-168; ídem, *La obra de los seis días, ibídem.*, 19 (1919), 21-23.

[23] B. Celada, *Dos importantes investigaciones acerca de la semana y del sábado*, «Sefarad», 12 (1952), 51-58. Se refiere a las obras de Julius y Hildegard Lewi, *The origin of the Week and the oldest west Asiatic Calendar, Union College Annual*, 17 (1942-1943), 1-55, y Tur-Sinai, *N. H., Sabbat und Woche, Bibliotheca Orientalis*, 8 (1951), 14-24. Según Tur-Sinai, el sábado, como día de descanso semanal para Dios y para la criatura, no se encuentra en la antigüedad fuera de Israel. La semana es conocida en los documentos de Kültepe, anteriores a la redacción de los libros bíblicos, pero en estos documentos a la semana no le sigue un día de descanso, sino otro día de trabajo de oficina, juicios y procesos. «El sábado israelita—dice—es el día festivo y consagrado a divinidad, señalado por la naturaleza, que no puede ser suprimido, y obliga a todos los hombres como tales, en su unión con Dios, a los libres no menos que a los no libres. Y aunque el sábado llena una gran finalidad social, no hay que buscar su origen en motivos sociales, sino en motivos religiosos», pág. 21.

la vida cotidiana de un obrero. Este trabaja durante el día y repone sus fuerzas durante la noche; después de seis días ininterrumpidos de labor descansa el día séptimo. Según Junker, la división de la obra divina en seis días debe considerarse como un artificio literario en el cual se encierra la verdad religiosa de la creación del mundo por Dios.

El hecho de que el autor escogiera esta forma descriptiva del trabajo divino se inspira también en la religión del Antiguo Testamento. La división hebdomadaria del tiempo, atestiguada por una antigua tradición anterior a Moisés, era considerada por los antiguos israelitas como una ley universal establecida por Dios, mediante la cual gobernaba la vida y la actividad de los hombres, y, a través de ella, el curso general del universo. Sería una concepción falsa admitir que la obligación de respetar la división en seis días y el sábado no tiene otro fundamento que la obra de los siete días. No es porque se dijo: «Dios creó el mundo en siete días», que se añadió: «De la misma manera debe el hombre vivir y trabajar dividiendo el tiempo en semanas.» Dado que los antiguos consideraban la semana y el sábado como de institución divina universal, al conocerse el relato de la creación se vió que era conforme con esta división ancestral del tiempo [24].

A los argumentos ya existentes en favor del respeto debido al sábado añade el autor el ejemplo divino. Los israelitas, que de regreso del exilio se mostraban un tanto remisos en el cumplimiento de esta ley divina, tenían en la obra divina de la creación otra confirmación de la obligatoriedad del descanso y santificación del sábado. Además de la finalidad litúrgica, la dis-

---

[24] *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbaraung,* l. c., 38-39.

posición hebdomadaria de la obra de la creación significaba la plenitud y perfección de la misma. Todo lo creado está ordenado hacia Dios y en El halla su fin, descanso y perfección. En el día séptimo Dios descansó de su obra, la bendijo y se reservó aquel día para Sí. El sábado no es un día como cualquier otro, sino un día especial que tuvo principio («Y hubo mañana»), pero que perdura todavía, no habiendo llegado el atardecer. «Mi padre sigue hasta el presente obrando, y yo también obro», dijo Jesucristo (*Io.*, 5, 17).

Las cosmogonías paganas

En las excavaciones arqueológicas practicadas en el Próximo Oriente se han sacado a luz algunos textos cosmogónicos que representan otras tantas tradiciones acerca de los orígenes entre los sumerios, asirio-babilónicos, fenicios, etc. Una vez descifrado el texto y conocido su contenido, se ha confrontado con la narración bíblica de los orígenes, observándose sorprendentes analogías junto a diferencias fundamentales. De entre estas antiguas cosmologías cabe destacar, por su importancia, el poema babilónico *Enuma Elisch*, llamado así por las dos palabras con que empieza, y que se ha conservado en siete tablillas y en caracteres cuneiformes. Fué encontrado el año 1875 en la célebre biblioteca de Asurbanipal, y se cree que, en su redacción actual, se remonta al siglo XII antes de Jesucristo, y se supone que fuera una adaptación de una narración más antigua de origen sumero. Vamos a transcribir los primeros versos de la tablilla primera; traducidos al castellano [25].

---

[25] Además de las obras de Prittchard, Dhorme, Heidel,

Cuando en lo alto no se nombraba el cielo,
y abajo la tierra no tenía nombre;
del océano primordial (Apsu), su padre,
y de la tumultuosa Tiamat, la madre de todos,
las aguas se fundían en uno,
y los campos no estaban unidos unos con otros,
ni se veían los cañaverales;
cuando ninguno de los dioses había aparecido,
ni eran llamados con su nombre, ni tenían fijado desti-
[no alguno,
fueron creados los dioses en el seno de las aguas.

Según este texto, existía en los orígenes un caos acuoso, mezclado de aguas dulces y saladas, o sea, el océano Apsu y el mar Tiamat. Cuando en el texto se dice que el cielo y la tierra no tenían nombre equivale a afirmar que no existían. Todo lo que existe tiene un nombre, y esto explica que en el texto bíblico imponga Dios un nombre a toda criatura que llama a la existencia. Los primeros seres creados, según *Enuma Elisch,* fueron los dioses, los cuales declararon inmediatamente la guerra al viejo Apsu (océano primordial). En su lugar entra Tiamat, personificación del mar, que, a su vez, declara la guerra a las divinidades, creando para ello once horribles monstruos. Los dioses delegan sus poderes en Marduk, que combate y triunfa de Tiamat. Marduk, que representa la inteligencia sobre el desorden (Tiamat), se decide a crear el mundo del cuerpo de su víctima, Tiamat. Dice el texto:

Gressmann, Ch. Jean, los lectores encontrarán una traducción castellana parcial de este poema en J. ENCISO, *Problemas del Génesis,* l. c. 73-84. El P. Juan Rovira dió una traducción completa catalana, anotada, de este poema en «Analeta Sacra Tarraconensia», 1 (1925), 190-221. En las obras mencionadas anteriormente se hallará la traducción de las cosmogonías de los egipcios, fenicios, asirios, etc., que no recogemos en estas páginas por no presentar analogías tan evidentes con la cosmogonía mosaica como la de Babilonia.

Divide la carne monstruosa, concibe ideas artísticas.
La despedaza como a un pescado en sus dos partes.
Instaló una de sus mitades, cubriendo con ella el cielo.
Echó el cerrojo; puso un portero,
y ordenóle no dejara salir las aguas.

Una vez establecida la división entre las aguas de arriba y las de abajo, el poema describe la manera con que procedió Marduk para adornar la morada de los dioses con la creación de las estrellas y de la luna, que, al igual que en el texto bíblico, tienen la misión de señalar los días, las estaciones y los meses. De la misión confiada a la luna dice el texto:

Hizo brillar Sin (la luna), le confió la noche.
El la fijó, como cuerpo nocturno, para regular los [días.
Cada mes, sin cesar, le da la forma de una corona;
al principio del mes para brillar sobre la tierra.
Tú exhibirás cuernos para determinar seis días;
al día séptimo divide la corona en dos.

El hombre es la última creación de Marduk y se le confía la misión de asegurar el culto de los dioses. Como en la Biblia, Marduk crea al hombre después de haber formado el universo, y como término de su obra creadora. Se dice en el texto que lo amasó con su sangre, y, aunque no mencione la tierra, debe suponerse que la sangre no se amasó sola; de este origen del hombre queda que él posee algo divino.

En términos generales puede decirse que en la cosmogonía babilónica, como en la llamada caldea, fenicia y egipcia, aparece la idea común del origen acuático del mundo, de que también se habla en el relato bíblico de la creación. «Las tinieblas que recubren el océano primordial de que habla el *Génesis* tienen cierta analogía con Tiamat, el mar tumultuoso y con el océano tenebroso de los fenicios, aunque las tinieblas primiti-

vas pueden muy bien considerarse como rasgo particular de la tradición israelítica, en donde la creación de la luz figura como algo peculiar. La separación del cielo y de la tierra según la Biblia corresponde a la del cuerpo de Tiamat. En ambas cosmogonías se habla de una reunión de aguas sobre el firmamento; en las dos los astros y la luna sirven para señalar los tiempos, y la aparición del hombre se pone al término de la creación [26]. Sin embargo, debemos tener muy en cuenta que en el *Génesis* no se halla vestigio alguno de la lucha entre el Creador y el monstruo considerado como sinónimo del caos. Este, de naturaleza líquida, envuelto en la oscuridad, es llamado *tehom* en la Biblia, término hebraico, en forma masculina que, filológicamente, corresponde a *Tiamat,* forma femenina, de los babilonios. Pero en tanto que Tiamat significa siempre el mar *personificado, tehom* designa el océano subterráneo sobre el cual flota la tierra y de donde brotan los manantiales *(Gen.,* 7, 11; 8, 2; 49, 25). En *Génesis,* 1, 2, el término *tehom* no alude para nada a la idea de un mar personificado, sino que para el autor sagrado equivale a materia en desorden [27].

Diferencias

Los contrastes entre el relato bíblico y las leyendas mitológicas de Babilonia y otros pueblos paganos de la antigüedad son mayores y más profundas que las analogías. El relato bíblico es esencialmente *monoteísta,* mientras que las cosmogonías de los otros pueblos son

---

[26] A. CLAMER, *Genèse* (La Sainte Bible), París, 1953, 132.

[27] J. PLESSIS, *Babylone et la Bible, Dictionnaire de la Bible, Suppl.,* col. 719.

esencialmente *politeístas*. En estas últimas, más que de una cosmogonía, cabe hablar de una *teogonía*. En la Biblia se presenta a Dios como un ser que existe desde toda la eternidad, fuera de la esfera del tiempo, independientemente y trascendente a todo lo creado, anterior a la tierra y a los cielos. El mundo no tiene en sí mismo su razón de ser, sino que fué hecho y creado por Dios. Ninguna potencia adversa puede disputarle el dominio y soberanía sobre lo creado. El mismo caos es una pura criatura llamada a la existencia por Dios; los *tanninim*, o monstruos marinos, no son seres personificados, sino grandes cetáceos creados por Dios el quinto día de la creación al igual que los otros peces del mar. La ausencia en la cosmogonía de vestigios de la lucha habida entre Marduk y Tiamat es tanto más significativa en cuanto que esta leyenda, con expresa mención de los *tanninim*, se ha conservado en otros textos poéticos de la Biblia, en los cuales se alude a Rahab, Leviatán, Tannim, serpientes monstruosas, etc. (*Ps.* 89, 10-13; *Ps.* 104, 26; *Iob*, 26, 7-13; *Is.*, 51, 9-10; *Iob*, 9, 13; 7, 12; 3, 6-9; *Ps.* 74, 12-17; 5, 27). Si los poetas sagrados en los textos que hemos citado aluden a una potencia adversa al Creador, lo hacen con la finalidad de poner de relieve la grandeza y omnipotencia divinas frente a unos monstruos mitológicos ensalzados por la imaginación humana que carecen de prestigio y de fuerza [28]. Cuanto más la mitología pagana encumbraba a estos seres legendarios tanto más la Biblia se complace en señalar su absoluta impotencia frente al Creador de cielos y tierra.

Las referencias bíblicas a las mitologías paganas deben considerarse como simples modos de decir y narrar para grabar más en la mente de los lectores las ver-

---

[28] CLAMER, l. c., 134.

dades religiosas que los hagiógrafos quisieron enseñar [29]. Sería un error intolerable afirmar que el relato bíblico de la creación sea un mito, pero estaría en lo cierto quien dijera que en este relato se hallan elementos mitológicos, conocidos y presentados como tales por los autores sagrados, y que éstos utilizan como medios para ilustrar alguna verdad religiosa. Dice a este respecto San Gregorio de Niza: «Muchas veces suele la Escritura echar mano de algunos mitos de la literatura profana en concepto de medios para su propio fin, y no se avergüenza de citar algunos nombres de la mitología pagana para el mejor esclarecimiento e ilustración de la idea que quiere expresar.» ¿Debe concluirse de ahí que la Escritura cree en la realidad de lo que se dice en esta mitología? De ninguna manera [30].

Debe admitirse que los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las antiguas tradiciones, pero «no hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, la cual los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos. Empero, lo que se insertó en la Sagrada Escritura sacán-

[29] Después de aducir los textos de libros bíblicos de época posterior, y que hacen referencia explícita a las potencias abismales, dice CLAMER: «Cette puissance adverse, si redoutable dans la cosmogonie babylonienne, est un procédé pour faire valoir, en la concrétissant, la grandeur et la puissance de Yahvé», l. c., 134.

[30] *In Cant. Cant.*, hom. IX, PG, 44, 973. La Comisión Pontificia Bíblica, 30 de junio de 1909, señaló que no se puede enseñar que los tres capítulos primeros del *Génesis* no contengan narraciones de cosas realmente sucedidas que respondan a la realidad objetiva y a la verdad histórica, sino más bien cosas fabulosas tomadas de las mitologías y cosmogonías de los pueblos antiguos y acomodadas por el autor sagrado a la doctrina monoteísta, con exclusión de todo error politeísta. Véase su texto en *Documentos Bíblicos*, Madrid, 1955, núm. 348.

dolo de las narraciones populares en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de tal género, las cuales más proceden de una ilimitada imaginación que de aquel amor a la simplicidad y a la verdad que tanto resplandece aun en los libros del Antiguo Testamento, hasta el punto que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos en este punto como claramente superiores a los antiguos escritores paganos» (Papa Pío XII, encíclica *Humani generis*).

Un autor protestante de nuestros días escribe: «Se ha señalado la semejanza entre los relatos bíblicos de la creación y los mitos babilónicos. Ciertos temas relativos a los orígenes del mundo se encuentran en muchos pueblos de la antigüedad. Pero los contrastes son más acentuados que las analogías. La leyenda babilónica nos hace asistir a una batalla en regla entre el dios creador, Marduk, y el monstruo del abismo, Tiamat. El Dios de la Biblia saca el mundo de la nada y las fuerzas de las tinieblas no tienen ningún poder sobre él: El dijo y la cosa fué. Ciertamente el hagiógrafo comparte las concepciones cosmogónicas de su tiempo. Pero su mensaje nada tiene que ver con esto. ¿Qué quiso revelarnos? En primer lugar, que el Dios de Israel es el señor de cielos y tierra; que por El hemos recibido la vida, el movimiento y el ser (*Act.*, 17, 28). Este hecho de que Dios creó al mundo por su palabra todopoderosa es una de las afirmaciones sobre la cual insiste frecuentemente el Antiguo Testamento; por razón de ser Dios el creador del universo, es el maestro soberano de la Historia y toda la fe de Israel depende de la realidad de esta soberanía» [31].

Afirmar que la teología bíblica de los orígenes es

---

[31] S. DE DIETRICH, *Le Renouveau biblique, Manuel pratique d'études bibliques,* Neuchâtel, 1940, 46-47.

superior a la de los otros pueblos semitas es decir poco; lo verdadero está en afirmar que aquella teología es única y que es de otro orden. El Dios único y trascendente de la Biblia es una personalidad extraordinariamente dinámica que saca el universo de la nada, que da la vida a los animales y plantas y que establece un orden maravilloso en la misma obra de la creación. Dios ordena todo lo creado al hombre que crea a su imagen y semejanza, dotándole de facultades sobrenaturales que le permiten ejercer un dominio sobre la creación. Vemos en los textos asirio-babilónicos que los dioses se reúnen en consejo antes de decidirse a crear al hombre. Marduk comunica sus proyectos a Ea. Pero en el *Génesis* no se halla ningún vestigio de politeísmo. Dios habla consigo mismo (1, 26), y, aun en el supuesto que lo hiciera con los ángeles, subsistiría bajo esta misma imagen la misma distancia que hay entre el monoteísmo y el politeísmo [32].

Aunque repitamos conceptos ya enunciados, queremos terminar este apartado diciendo, con el autor que acabamos de citar, que los rasgos dispersos a través de una literatura mítica sirven al hagiógrafo de medios de expresión. Pero si de una parte y otra se encuentran concepciones e imágenes comunes, unas y otras están integradas en síntesis religiosas que les dan un sentido totalmente distinto. Un pensamiento diferente ha coordenado todo y las mismas imágenes, las mismas palabras ya no dicen las mismas cosas [33]. Hemos hecho notar más arriba el uso restringido que hace el autor sagrado del primer relato del *Génesis* de imágenes y expresiones vinculadas con las antiguas cosmogonías paganas en comparación con los escritores poetas pos-

---

[32] Chaine, *Le livre de la Genèse,* pág. 70.
[33] L. c., 70.

teriores, como si el autor sagrado del *Génesis* hubiera temido mancillar su sobrio relato, que rezuma un puro monoteísmo, con la alusión a las repugnantes luchas entre los dioses para asegurarse la hegemonía. Aparte de la oscura y vaga referencia al caos primitivo, a los *tanninim*, a la misión de la luna y de las estrellas y a la creación del hombre, no aparece en todo el relato nada que roce ni de lejos ni de cerca con las antiguas cosmogonías. Y, aun en las analogías mencionadas, la diferencia es tanta que sólo cabe hablar de una semejanza puramente externa, verbal y superficial, mientras que en el fondo la narración bíblica de los orígenes se opone diametralmente a las concepciones politeístas de las cosmogonías paganas.

Origen de las analogías y diferencias

Los libros sagrados no han caído materialmente del cielo, sino que fueron escritos en el tiempo y en el espacio por hombres y para los hombres. En un cierto período de la Historia Dios escogió a un escritor del pueblo judío como instrumento para que escribiera, bajo su dirección como autor principal, la historia de los orígenes del mundo y de la humanidad. Pero este carisma de la inspiración no implicaba una revelación inmediata de hechos y verdades por parte de Dios al hagiógrafo, sino simplemente una moción sobrenatural de la mente para que juzgara, con certeza de verdad divina, las verdades que quería enseñar en su libro, y una asistencia en las facultades ejecutivas para que expresara de una manera apta e infalible aquello y sólo aquello que Dios quiso que se escribiera. La verdad y el error se dan únicamente en el juicio, no en la simple aprehensión.

Bajo el influjo inspirativo persistieron en el hagiógrafo las características y rasgos personales que le eran peculiares, y era libre de utilizar en la redacción del libro aquellos modos de decir y narrar propios de su tiempo y de su época. De ahí que, al escribir sobre los orígenes, adoptara un género literario histórico especial; ciertas maneras de narrar y decir, en uso entre los escritores de su tiempo y a tono con los gustos literarios del ambiente histórico que le rodeaba. Además, la historia de los orígenes que el hagiógrafo quiso escribir tenía un carácter esencialmente religioso, considerando los hechos sucedidos en los orígenes desde el punto de vista teológico. De ahí que, «aunque la historia que se halla en los once primeros capítulos del *Génesis* no concuerde propiamente con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos o modernos, no obstante aquellos capítulos pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas han de investigar y precisar, y que los mismos capítulos con estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las *verdades* principales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen humano y del pueblo escogido» (Pío XII, encíclica *Humani generis).*

Ya hemos dicho que el carisma de la inspiración, que acompañó al hagiógrafo al escribir esta primera página de la Biblia, no suponía, de suyo, una revelación inmediata por parte de Dios. Pero, por otra parte, entre la época en que vivía y los sucesos de los orígenes que se propuso narrar mediaban miles y aun millones de años. Según Alberto F. de Lapparent, la unidad de medida para la Prehistoria no es el siglo, sino el milenio. Los prehistóricos y los especialistas del Cuaternario deben contar por docenas de millares

de años. Los geólogos que estudian los grandes períodos del Terciario, Secundario, Primario, Precámbrico deberán tomar por base el millón de años. Tal es la unidad del tiempo geológico... Según los cálculos más dignos de crédito, toda la serie sedimentaria del período Primario-Cuaternario abarca quinientos millones de años, mientras que la del Precámbrico—accesible a nuestras investigaciones—, abarca por sí sola unos setecientos millones de ellos [34]. En cuanto a los orígenes de la humanidad, los cálculos más recientes le atribuyen una antigüedad no inferior a los seiscientos mil años. Notemos de paso que estos cálculos en nada se oponen a los datos de la Biblia, ya que en ésta no se halla propiamente una cronología del mundo y de la humanidad.

Ahora bien, si la inspiración no supone, de suyo, revelación; si la invención del arte de escribir es relativamente reciente, dentro de los tiempos históricos; si entre el hagiógrafo y los hechos de los orígenes que

---

[34] *L'Age de la Terre, Construire,* 9 (1942), 192-194. «¿Cuál es la importancia de la ciencia moderna con respecto al argumento de la existencia de Dios tomado de la mutabilidad del Cosmos? Por medio de investigaciones exactas y detalladas en el macrocosmos y en el microcosmos, la ciencia ha ensanchado y profundizado considerablemente el fundamento empírico sobre el que se basa aquel argumento y del cual se concluye la existencia de un «Ens a se», inmutable por naturaleza. Además, ella ha seguido el curso y dirección de los desarrollos cósmicos, y así como ha previsto su término fatal, así también ha señalado su principio en un tiempo de hace unos cinco mil millones de años, confirmando con la exactitud propia de las pruebas físicas la contingencia del universo y la fundada deducción de que el cosmos haya salido de las manos del Creador alrededor de aquella época» (discurso de Su Santidad Pío XII a la Academia Pontificia de Ciencias, 22 de noviembre de 1941, trad. «Ecclesia», 1951, núm. 542).

refiere median millones de años, ¿cómo le fué posible escribir una historia objetiva de los orígenes del mundo y de la humanidad? ¿Cómo pudo conocer lo que había sucedido en aquellos tiempos perdidos en la noche de la Prehistoria? ¿Puede ser verdadera su historia, es decir, conforme con la realidad objetiva?

Descartemos la hipótesis según la cual el método histórico de la narración bíblica de los orígenes se ajusta a los cánones de la historiografía moderna, que estudia los hechos por sí mismos y en su concatenación de causas, a base de documentos escritos o datos orales preexistentes y fidedignos, y encuadrando cada uno de los hechos en su marco histórico y geográfico. La Biblia enuncia simplemente el hecho de que el mundo tuvo principio y de que fué creado por Dios de la nada [35]. Ni la ciencia, ni, al parecer, la filosofía pueden testificar este hecho del comienzo del mundo;

---

[35] Como hemos visto, ya en *Gén.*, 1, se habla del comienzo del universo, aunque no sea posible buscar en este texto «une explicite précision metaphysique» (GRISON, l. c., 35). En el Concilio IV de Letrán fué definido «que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inconmutable...; un solo principio de todas las cosas; Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra creatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo». Traducción de DANIEL RUIZ BUENO, *El Magisterio de la Iglesia,* Barcelona, 1955, núm. 428. Y en la Constitución dogmática sobre la fe católica del Concilio Vaticano se dice: «La Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible...; el cual, siendo una sola substancia espiritual, singular..., debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente». ibídem, núm. 1782.

la experiencia y la razón natural tampoco pueden resolver este problema; únicamente la fe puede garantizarnos que el universo tiene una duración finita, mientras que sólo Dios en su eterno presente sobrepasa todo límite [36]. Pero si el problema del comienzo del mundo debe situarse «fuera de las esferas propias de las ciencias de la naturaleza», existe, sin embargo, una armonía entre la concepción del universo sugerida con probabilidad por la ciencia actual y la idea de un origen temporal [37]. En cuanto al problema de la

[36] GRISSON, l. c., 31.

[37] «Es verdad que de la creación en el tiempo no son argumentos decisivos los hechos hasta ahora comprobados, como son decisivos, por el contrario, los tomados de la metafísica y de la revelación en cuanto a la simple creación, y de la sola revelación si se trata de la creación en el tiempo. Los hechos concernientes a las ciencias naturales a que nos hemos referido esperan todavía mayores investigaciones y confirmaciones, y las teorías sobre ellos fundadas necesitan nuevos desarrollos y pruebas para ofrecer una base segura a una argumentación que de suyo está fuera del campo propio de las ciencias naturales. A pesar de esto, es digno de consideración el que los modernos cultivadores de estas ciencias estimen la idea de la creación del universo como completamente conciliable con su concepción científica; más aún: que hayan sido conducidas a ella por sus propias investigaciones». Discurso de S. S. el Papa Pío XII a la Academia Pontificia de Ciencias, 22 noviembre, 1951. Traducción en «Ecclesia», l. c., núm. 542. A este respecto es importante la más coherente de las teorías científicas propuestas en nuestros días, debida a G. Lemaitre, y que se refiere a las hipótesis del átomo primitivo, a partir del cual la materia se dispersa y la energía se degrada o pulveriza en un espacio que se agranda cada día. Sitúa este punto de partida a una distancia de diez mil millones de años. Y se pregunta este sabio: «Devons-nous essayer de remonter plus loin que l'atome primitif? Pouvons nous envisager que le rayon de l'espace a été plus petit encore et nous laisser entrainer par les formules mathématiques pour concevoir qu'il serait parti de zéro? Notre pensée

creación del mundo por Dios, puede la filosofía remontarse a la acción del Creador, considerando el universo no en sus inicios, sino en su estado actual o en cualquiera de sus momentos, probando que no puede existir sin una referencia permanente al Absoluto que lo mantiene en su ser. Como dice Pío XII (l. c.), «la ciencia moderna ha ensanchado y profundizado considerablemente las bases de la experiencia sobre las cuales se funda la prueba de la existencia de Dios sacada de la mutabilidad del cosmos y de la cual se concluye admitiendo la existencia de un Ente, *a se*, inmutable por naturaleza» [38].

Al decir el hagiógrafo que el mundo tuvo principio por haber sido sacado de la nada por Dios en el inicio de los tiempos afirma un hecho que sirve de sostén y base de una verdad religiosa fundamental conocida en último término por revelación divina. ¿Cuándo fué hecha esta revelación?

---

pelt-elle s'approcher, prise de vertige, de ce fond de l'espace-temps, de cet instant qui n'avait pas d'hier parce qu'hier il n'y avait pas d'espace? Naissance de l'espace, début de la multiplicité, toutes les notions familières, sur lesquelles, s'est exercé notre esprit et sur lesquelles il fonde son objectivité, toutes ces notions s'estompent et s'évanouissent; l'espace se réduit au point, la multiplicité se réduit à un. L'esprit ne peut plus que défaillir dans l'excès de son effort et reconnaitre humblement sa limitation essentielle». *Rayons cosmiques et cosmologie*, Lovaina, 1949, 36-37. Del mismo: *L'Hypothèse de l'Atome primitif*, Dunod, 1946; *L'Univers*, Lovaina, 1951. ¿Es conciliable esta hipótesis con el relato cosmogónico del *Génesis?* Sin duda alguna. «La Bible supporte toutes ces hypothèses (la de Laplace y Lemaitre) cosmogoniques: elle n'y contredit point, elle garde le neutralité. Elle ne protesterait que si le savant, s'évadant de son domaine propre et abusant de sa méthode spécifique, prétendait éliminer l'intervention du Créateur». CH. HAURET, *Les Origines*, l. c., 60.

[38] GRISSON, 1. c., 51.

No cabe duda que los primeros hombres que poblaron el mundo estuvieron en posesión de la misma; pero en el curso de los miles y miles de años que precedieron a los tiempos históricos perdió la humanidad el acervo de estas verdades, cayendo en los más absurdos errores teológicos y en la depravación de costumbres, tanto que, según la Biblia, «toda carne había corrompido su camino» (*Gen.*, 6, 12). La misma Biblia nos asegura que los antepasados del pueblo judío fueron paganos (*Ios.*, 24, 2) y que Abraham fué sacado por Dios del ambiente pagano que le rodeaba. Dios comunicó de nuevo a los patriarcas, a Moisés y a los profetas aquellas verdades religiosas cuyo recuerdo había perdido la humanidad en el decurso de los siglos. El hagiógrafo recogió y enseñó estas mismas verdades religiosas fundamentales en su historia de los orígenes, revistiéndolas con algunos elementos ornamentales sacados del folklore popular, a título de medios aptos de expresión o como ropaje literario apropiado para inculcar a la mente poco culta de sus lectores estas mismas verdades.

El relato bíblico de la creación tiene sorprendentes analogías con las cosmogonías conservadas en los textos semíticos, y muy escasas con las de los otros pueblos paganos. Por otra parte, entre el texto bíblico y los textos asirio-babilónicos existen divergencias muy profundas en cuanto al fondo religioso [39], mientras que las

[39] Según las cosmogonías asiro-babilónicas y egipcias, la divinidad que organiza el universo surge del caos primitivo; en la Biblia Díos se muestra señor y maestro absoluto de una materia que modela a su agrado. La creación no se concibe como una lucha entre los dioses ni a la manera de una generación divina. El cielo y la tierra, en su totalidad, dependen de un Dios único, que, a su vez, no depende de nadie. Véase P. Van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament,* Tournai, 1954, 103-104. Véase sobre esta cuestión:

analogías se reducen a puntos accesorios, sin ninguna trascendencia doctrinal. Este fenómeno tiene una lógica explicación. Siendo Abraham originario de Mesopotamia, y teniendo los antiguos patriarcas israelitas contacto con los otros pueblos circunvecinos de origen también semítico, era natural que se hicieran eco de sus antiguas tradiciones cosmogónicas, que circularon de boca en boca entre el pueblo israelita.

Pero además de estas tradiciones populares, comunes a los pueblos semitas, tuvo Israel otra fuente más segura de información, por la cual conoció el verdadero alcance religioso de la historia de los orígenes. Las verdades religiosas, dice Chaine, los hechos de la creación y de la caída fueron conocidos por los israelitas por las enseñanzas de los hombres con los cuales Dios se comunicaba y que hablaban en su nombre o, lo que es lo mismo, por revelación divina Estas enseñanzas fueron retransmitidas oralmente y por escrito, especialmente por las tradiciones sacerdotales y yahvistas, antes de consignarse en el *Génesis*, cuyo autor compiló ambos relatos. Pero estas verdades fueron pensadas y expresadas con conceptos e imágenes del medio ambiente y de la época. El espíritu humano no es como una *tabla rasa*, sino que lleva en sí todo un mundo de ideas y representaciones, con ayuda de las cuales piensa y se representa los conocimientos que adquiere. Los israelitas se imaginaban que la luz era una entidad independiente; que los animales domésticos lo fueron

---

H. JUNKER, *Die theologische Behandlung der Chaosvortellung in der biblischen Schöpfungsgeschichte*, en «Mélanges Bibliques» (A. Robert), París s. a., 27-37; K. GALLING, *Der Charakter der Chaossonilderung in Gen.*, 1, 2, «Zeitschrift für Theologie u. Kirche», 47 (1950), 147-157; E. F. SUTCLIFFE, *Primeval Chaos*, «Miscellanea Biblica», Roma, 934, 203-215.

ya desde el principio. Como Dios lo había creado todo, se imaginaban que había creado especialmente la luz y los animales domésticos al mismo tiempo que los otros. Todas las ideas e imágenes del mundo semítico, que no contradecían al monoteísmo y a la caída del hombre, eran aptas para expresar estas verdades y envolverlas con un ropaje literario.

La doctrina de los tres capítulos del *Génesis* ha sido pensada y retransmitida con todo un mundo de conceptos científicos y míticos que no forman parte de estas verdades. Los hebreos, originarios de Canaán, siempre bajo la influencia de Babilonia, no podían pensar su religión sino con un criterio semítico. Dios podía proceder de otra manera, pero no lo hizo. Hay como una encarnación de la revelación en el espíritu humano; la verdad que Dios da a conocer recibe una forma humana. He aquí por qué debe distinguirse entre la verdad religiosa y su expresión, entre lo que el autor enseña y afirma y los modos de expresión que emplea. Con esta distinción se explican las semejanzas y las diferencias que existen entre la cosmogonía bíblica y los textos asirio-babilónicos, y se nos facilita la manera para comprender mejor la acción de Dios, que obra con discreción, sin alterar el juego de las facultades humanas [40].

Contenido doctrinal del primer capítulo del "Génesis"

Teniendo en cuenta cuanto hemos dicho, estamos en posesión de todos los elementos de juicio necesarios para ver y definir qué pretendió decir el escritor

[40] CHAINE, l. c., 72-73.

sagrado en este primer capítulo de la Biblia y distinguir entre las verdades que enseña y sobre las cuales emite un juicio con certeza de verdad divina, y la descripción popular del origen del mundo y de la humanidad, que utiliza como modo de afirmación. Si se conoce la índole propia y las condiciones de vida del escritor sagrado, el tiempo en que floreció, las fuentes de información que utilizó, los modos de decir que empleó, el fin que se propuso y qué quiso significar al escribir; si este primer capítulo se sitúa en su contexto mediato, o sea dentro del plan de conjunto desarrollado en todo el libro, y nos atenemos a la doctrina del magisterio infalible de la Iglesia, a la cual incumbe el derecho de juzgar el verdadero sentido de la Escritura, podemos concluir que son dos las verdades fundamentales que el autor sagrado quiso enseñar explícitamente en el primer capítulo del *Génesis:*

1.ª, la creación del universo por Dios en el principio del tiempo;

2.ª, la creación peculiar del hombre.

La mente humana iluminada por la fe puede penetrar más profundamente en la exégesis de la letra del texto sagrado y hallar en el mismo otras verdades religiosas que están en conexión estrecha o que se deducen lógicamente de las verdades fundamentales que hemos señalado. Tales son, entre otras:

1) Que Dios creó al mundo directamente, sin que mediara la cooperación de ningún demiurgo.

2) Que el mundo no es una emanación de Dios y que, por lo mismo, no es igual a El en su esencia.

3) Que Dios es todopoderoso y omnisciente.

4) Que el mundo creado por Dios es bueno y responde a los designios salvíficos de Dios.

5) Que Dios es único, eterno, sin principio, anterior a todo lo creado.

6) Que ninguna cosa creada merece honores divinos.

7) El hombre, término de la creación, lleva en sí la imagen y semejanza divinas.

8) La unidad del género humano. «El autor sagrado no afirma explícitamente esta verdad, pero la piensa» (Chaine).

9) Obligación del hombre de rendir culto a Dios por razón de los beneficios recibidos de El [41].

Tal es el contenido histórico-dogmático del primer capítulo del *Génesis* que el hagiógrafo quiso enseñar explícitamente o que se deduce del texto sagrado por vía de raciocinio ilativo y discursivo. Los otros elementos del capítulo deben ser considerados como *géneros literarios o modos de afirmación aptos* para inculcar aquellas verdades, no preocupándose el autor sagrado por la cuestión de si correspondían o no a una realidad objetiva, por no entrar este aspecto de la cuestión dentro del plan religioso que se propuso desarrollar, ni rozar con la finalidad que le movió a escribir.

¿Conflicto con la Ciencia?

Hecha la distinción que precede, sería absurdo hablar de conflictos entre la ciencia y la fe y decir que el hagiógrafo erró en sus afirmaciones. Se da error cuando se emite un juicio expreso que es contrario a la realidad que el autor pretendió expresar, y a lo que sus contemporáneos podían comprender. Para que pueda hablarse de error se requieren dos cosas: de una parte, que exista un juicio, una afirmación formal, una enseñanza; de otra parte, que haya una preten-

[41] HEINISTH, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Lucerna, 1947, 21.

sión determinada y exigible de alcanzar la forma precisa de verdad de que puede comprobarse la ausencia. No hay error cuando nada se enseña, y cuando la afirmación incriminada no es errónea sino desde un punto de vista totalmente extraño a las pretensiones concretas del escritor y a la expectación de los lectores a los cuales se dirige. Esto no es más que la aplicación de la definición filosófica del mal: el mal es la ausencia de un bien *debido,* error es la ausencia de una verdad *exigible.* Para que se tenga derecho de reprochar a alguno de no haberse expresado exactamente sobre cierto punto se requiere que éste haya tenido la pretensión y el deber de hacerlo, teniendo en cuenta las preocupaciones de sus contemporáneos [42]. Ahora bien, el autor sagrado nunca pretendió afirmar ni siquiera insinuar nada acerca de la naturaleza íntima del cosmos, ni sus lectores exigían de él nada sobre el par-

[42] C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible,* Maredsous, 1950, 244-245. «L'erreur—dice el mismo autor—se mesure aux prétentions formelles d'un écrivain dans un milieu donné; or, dans la Bible, ces prétentions ont deux caractères étroitement subordonnés. D'une part, l'auteur principal, qui est Dieu, ne poursuit qu'un but: donner à l'homme un enseignement *religieux.* Cet enseignement religieux s'appuie certes sur des enseignements humains, et ce serait une grave erreur de restreindre le privilège de l'inerrance aux seules parties de la Bible qui traitent de questions dogmatiques au morales. Mais cette totale subordination de l'enseignement donné à un but religieux restreint la portée des enseignements auxiliaires: elle exclut notamment toute prétention scientifique. D'autre parte, cet enseignement divin est donné par l'intermédiaire de l'auteaur inspiré, il est *incarné.* Il se proportionne dès lors aux limites et aux modalités humaines, très concrètes, que nous avons signalées par ailleurs: le génie sémitique, les genres littéraires, les prétentions de chaque écrivain, les particularités propres à chaque écrit, la place relative qu'ils occupent dans l'évolution progressive de la révelation, etc.» L. c., 245-246.

ticular [43]. De ahí que el hagiógrafo, lejos de querer penetrar en los secretos que encierra la constitución íntima de la materia, del universo y de las leyes que lo rigen, limitóse a hablar de los fenómenos naturales tal como aparecían a los sentidos, de un modo translaticio y con el lenguaje popular que se estilaba en su tiempo.

Creamos y abracemos el mensaje religioso del autor sagrado y tratemos de penetrar en sus profundidades teológicas, en vez de fijar nuestra atención en aquellos puntos accesorios y circunstanciales del relato que el autor considera simplemente como *medios aptos de expresión* de un fondo doctrinal histórico-teológico.

C) Parte tercera: Segundo relato de la creación (*Gen.*, 2, 4 *b*-25).

Hemos hablado largamente del primer relato bíblico de la creación, que los intérpretes de la Sagrada Escritura atribuyen a un documento o tradición proveniente de los círculos sacerdotales. Señalábamos allí las características de esta tradición e indicábamos la fecha aproximada de su fijación por escrito. Buenos

---

[43] Dios podía revelar al hagiógrafo la naturaleza íntima del cosmos y, por consiguiente, podía éste transmitir a sus lectores esta enseñanza divina. Pero, ¿es concebible que el hagiógrafo empleara en sus escritos una terminología científica igual a la que emplean físicos, químicos y astrónomos de hoy día? ¿Cuál hubiera sido la reacción de los lectores si el autor sagrado les hubiera propuesto la naturaleza íntima de los fenómenos naturales, adelantándose de siglos a los más modernos descubrimientos científicos? No es fácil imaginarnos los trastornos y dificultades que hubiera acarreado al mundo una revelación por parte de Dios de las leyes físicas y químicas que rigen en el universo.

exegetas son de parecer que sólo hacia fines de la monarquía, poco antes del exilio de Babilonia, toma cuerpo entre los israelitas la fe en un Dios creador. El tema favorito de los profetas era el de la Alianza y de la Providencia divina con el pueblo escogido, pero en el Deutero Isaías, hacia el año 540 antes de Cristo, figura la omnipotencia creadora de Dios como tema central de su mensaje.

El autor inspirado del Pentateuco puso como base de su libro el documento sacerdotal dentro del cual encuadró otras tradiciones procedentes de otros ambientes. Junto al relato sacerdotal de la creación colocó a renglón seguido la narración yahvista de ella y de la caída (2, 4 *b*-4, 26)[44], que puede calificarse como bloque que rompe el hilo de la narración entre 2, 4 *a* y 5, 1 sigs. Las características que señalábamos en la cosmogonía sacerdotal están en contraposición con las peculiaridades que se vislumbran en la cosmogonía yahvista. Aquí sólo queremos recordar algunas de aquellas peculiaridades de la narración yahvista, que, por lo demás, saltan a la vista de todo el que lee el texto con atención. A diferencia del capítulo primero, la cosmogonía yahvista está falta de agua. El horizonte amplio que se descubre en la cosmogonía sacerdotal se estrecha extraordinariamente en la cosmogonía yahvista. Allí se trataba de la creación de todo el universo; aquí toda la atención se concentra en el hombre. De hecho, el autor sagrado habla del origen del mundo en una oración gramatical subordinada: «Cuando Yahvé Elohim hizo la tierra y los cielos ningún arbusto campestre

---

[44] El vers. 4 *a*, del capítulo 1 es obra del redactor final, que lo compuso con el fin de enlazar los dos relatos: SCHULZ, *A., Gén.*, 2, 4, «Biblische Zeitschrift», 20 (1932), 339-341.

existía sobre la tierra» (2, 4-5). En la tradición sacerdotal aparece el hombre en el punto más alto de una pirámide que tiene las dimensiones del universo; en el yahvista, el hombre ocupa el centro de un círculo que apenas contiene otra cosa que el paisaje familiar a un labrador de Palestina. Su relato parece haber sido compuesto para responder a las cuestiones que puede proponerse un labrador palestinense instalado con su familia en las tierras que cultiva [45]. La data de la redacción final de esta tradición yahvista, enraizada profundamente en la historia antigua, parece haber sido hacia el reinado de Salomón y en tierra de Judea [46].

El relato yahvista de la creación presenta un estilo vivo y lleno de colorido, y revela en su autor el genio de un psicólogo agudo. Usa con profusión imágenes y antropomorfismos atrevidos. En esta página campea la idea de un Dios que se desvive por asegurar la felicidad del hombre, con el cual conversa como puede hacerlo un amigo con otro, que pasea con él, que obra a la manera humana, que modela el cuerpo del hombre con sus manos y alienta sobre su faz, que planta un jardín, etc. Y, sin embargo, a pesar de ponerse Dios al alcance del hombre, conserva su trascendencia divina. Estas imágenes y antropomorfismos hacen difícil, a veces, distinguir entre el elemento ornamental y literario y lo que el autor quiso decir y expresar. El contenido de los capítulos segundo y tercero parece haber sido escrito para dar una

---

[45] G. LAMBERT, *La Création dans la Bible.* «Nouvelle Revue Théologique», 75 (1953), 255.

[46] «Les traditions yahviste et élohiste son antérieures (al sacerdotal y Deuteronómico): la tradition yahviste a pris corps et a peut-être été couchée par écrit pour l'essentiel dès le règne de Salomon, la tradition élohiste est probablement un peu plus jeune.» DE VAUX, l. c., 18.

respuesta satisfactoria a las preguntas que el hombre de Palestina puede proponerse sobre los orígenes, partiendo de los datos que le suministra el círculo de sus experiencias: ¿Quién creó el mundo? ¿Cuál fué la condición de la tierra en los orígenes? ¿Quién ha hecho brotar los manantiales a través del suelo y para qué fin? ¿Quién ha dado la existencia a las plantas y a los animales, y por qué? ¿Quién creó la humanidad con la diferenciación de sexos? Si el mundo que Dios creó era bueno, ¿por qué existe el mal, la muerte, el desequilibrio en el mundo animal, el parto doloroso de la mujer y los sudores del hombre para arrancar del suelo los frutos necesarios para su alimentación? A estas preguntas da el autor yahvista una respuesta adecuada no sólo en estos dos capítulos, sino en todo el curso de su obra.

Como hemos dicho, el hombre retiene la atención del autor de la cosmogonía yahvista. Su comienzo es como sigue:

> «Cuando Yahvé Dios hizo la tierra y el cielo todavía no había ningún arbusto del campo sobre la tierra ni había germinado ninguna hierba de los campos, pues Yahvé Dios no había hecho llover aún sobre la tierra y no había hombre para cultivar el suelo» (vers. 4 *b*-5).

Notemos en primer lugar que el uso de los términos *Yahvé* y *Elohim* para designar a Dios obedece al deseo de armonizar este relato yahvista con el precedente, de procedencia sacerdotal. En otros capítulos del documento yahvista aparece únicamente el empleo del término *Yahvé*.

En el texto citado no pretende el autor hablar primariamente de la manera como fué creado el universo, sino más bien presentar el estado desértico de la tierra en tiempos inmediatamente anteriores a la aparición

del hombre. Sobre la tierra no crecían ni los matorrales, que suelen brotar en el desierto, ni las plantas propias de las tierras cultivadas. El porqué de este estado de desolación es doble. Por una parte se requiere un mínimo de humedad para que los arbustos y matorrales puedan crecer en el desierto; ello era imposible porque Dios todavía no había mandado la lluvia sobre la tierra ¿Para qué hacía falta antes esta vegetación si no existían animales que pudieran pacerla ni hombres que se alegraran a su vista? En segundo lugar, para que las plantas y hierbas propias de las tierras de cultivo y destinadas a la manutención de los hombres pudieran desarrollarse se requería la mano del hombre que canalizara las aguas de los manantiales y regara el suelo ávido de agua. En el texto citado no se hace ninguna alusión a los árboles que aparecen en el relato del paraíso (2, 9). Algunos exegetas creen que la sobriedad del autor en lo que se refiere a la creación de las plantas obedece a que el autor último inspirado sólo ha reproducido un fragmento de un relato de la creación más detallado y que, por razón de la fusión de las fuentes, ha sido mutilado.

No dice que Yahvé mandara en seguida la lluvia sobre el suelo reseco, pero hace notar el texto que:

> «Surgía un manantial de la tierra que regaba toda la superficie del suelo» (vers. 6).

El término hebraico que traducimos por manantial es *ed,* que se usa de nuevo en *Job,* 36, 27. En este último lugar puede traducirse por *niebla, bruma, vapor,* pero las versiones de los LXX, Aquila y Vulgata le dan en nuestro texto el sentido de *fuente, manantial.* Y ésta parece ser la traducción más ajustada al texto, por cuanto, en Palestina, únicamente los manantiales ase-

guran una vegetación exuberante y permanente, mientras que las lluvias escasean y son totalmente nulas durante la estación de verano.

Las aguas del manantial humedecieron la tierra y la hicieron moldeable. De este fango o arcilla tomó Dios una porción y modeló el cuerpo del hombre, e inspiró en sus narices un aliento de vida, y el hombre fué un ser viviente. El hombre se ve rodeado continuamente por la solicitud de la Providencia divina. Para él hace Dios que la tierra sea habitable. En su creación interviene con una acción inmediata por medio de la cual el hombre empieza a existir. Una vez creado cuida de él celosamente con el fin de asegurarle una felicidad perdurable. De ahí que en la cosmogonía yahvista no tenga el autor intención de hablar directamente del origen del universo, cosa que se da por conocida, por lo que se dice en el capítulo anterior, sino la de indicar que la vegetación y ornamentación de la tierra, que el hombre habita, existe porque Dios la ha hecho germinar para provecho y recreo del hombre. El mundo existía por haberlo creado Dios, pero no contenía la vida vegetal ni animal, por no haber llovido y porque faltaba mano de obra que canalizara las aguas de los manantiales, condiciones mínimas que se requerían para hacerla habitable.

No insistiremos sobre el hecho y el modo de la creación del hombre por Dios, por tratarse esta cuestión en otro lugar, pero queremos indicar la idea central del autor sagrado en la descripción antropomórfica de la creación del primer hombre. Dios existe antes que la vida vegetal y animal aparezca en el mundo. Dios es el supremo y único dueño y señor de todo lo creado, pero al mismo tiempo que es un ser trascendente tiene providencia de su obra e interviene de una manera directa en la creación del ser que debía ser el rey de la

misma, el hombre. Esta providencia especial aparece de manifiesto en el modo como se describe su creación. Adoptando un conjunto de imágenes y modos peculiares de decir, patrimonio común de los hebreos y de los otros pueblos semitas de la antigüedad, se sirve de estas imágenes como de ropaje literario con el fin de inculcar una enseñanza superior recibida por revelación. Esta enseñanza consiste en decirnos que el hombre existe porque Dios ha intervenido directa e inmediatamnte en su creación, ya sea en la preparación última de la materia que debía constituir el cuerpo del hombre, ya en la creación inmediata de su alma espiritual. El hombre no es un producto resultado de una transformación o sublimación de la materia, sino el efecto de una creación inmediata de Dios. Bajo un lenguaje antropomórfico aparece la idea luminosa de la providencia y solicitud divina en la creación peculiar de un ser que debía llevar en sí la imagen y semejanza de Dios.

El relato yahvista de la creación se interrumpe con la inserción de los versículos que hablan del Paraíso (8-17), continuando en 2, 18. Dios había creado al hombre perfecto con unas características físicas y psíquicas que reclamaban un complemento en otro individuo «que fuera una ayuda semejante a él» (vers. 18). En el primer capítulo la creación de este segundo individuo humano se hizo al mismo tiempo que el primero: «Y los creó (Dios) macho y hembra» (1, 27); en cambio, en la cosmogonía yahvista se presenta a Dios procediendo por partes y como un artífice que va completando su obra añadiendo nuevos elementos a medida que los datos de la experiencia se lo aconsejan. Aún más: en rigor el texto podría hacernos sospechar que Dios pensaba en un *androginismo* y que mudó más tarde sus designios en vista de la soledad que en-

tristecía a Adán. Pero no olvide el lector que nos hallamos en un pasaje profundamente antropomórfico y dispuesto artificialmente con el fin de poner de relieve la providencia de Dios sobre el hombre. Con este proceder artificial y sabio a la vez demuestra el autor, además de la paternal solicitud de Dios para con su criatura, que El le otorgó libérrimamente todo aquello que el hombre podría ansiar para que su felicidad fuera absoluta.

A pesar de los dones de naturaleza y gracia que le fueron otorgados, el hombre no era feliz por encontrarse solo. Dios había creado al hombre sociable por naturaleza. Dios comprende el estado en que se halla y, por lo mismo, decide crear otro ser que le sea igual.

> «Y dijo Yahvé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él» (18).

En Dios el querer y el obrar son inseparables, pero el autor, lejos de describir inmediatamente la formación de la mujer, intercala en la narración un texto que habla de la creación de los animales.

> «Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y las trajo al hombre para ver cómo éste los llamaría, y fuera el nombre de todos los vivientes el que él les diera. Y el hombre dió nombre a todos los animales domésticos, a las aves del cielo y a todas las bestias salvajes, pero entre todos ellos no había para el hombre ayuda semejante a él» (19-20).

Sabía Dios que los animales no podían ser la ayuda que reclamaba el hombre, pero tuvo el autor sagrado su finalidad al intercalar esta perícopa en este contexto. Entre los antiguos el nombre tenía una gran

importancia, porque con él se caracterizaba la persona o cosa que designaba. El poema babilónico de la creación empieza diciendo que, en el principio, no existía más que el caos y que nada tenía nombre. Dar un nombre suponía el conocimiento del ser que se designaba y al mismo tiempo el derecho sobre este ser, que le estaba sujeto por el mero hecho de haberle dado un nombre. Que Adán impusiera un nombre a los animales supone que conocía su naturaleza y al mismo tiempo denotaba la autoridad que tenía sobre ellos, lo que le convierte en el rey de la creación [47].

Conoció el hombre que era superior por naturaleza a todos los animales, y que no podía esperar del reino animal una ayuda para él ni encontrar a ninguno que le fuera semejante. ¿Quiso el autor sagrado reproducir esta perícopa, entre otras cosas, para condenar la bestialidad, tan difundida entre los nómadas y pueblos pastores de la antigüedad? Puede darse, pero al mismo tiempo quiso poner en evidencia que sólo Dios podía proporcionar al hombre el ser que anhelaba. Así como él no habría llegado nunca a la existencia a no ser la acción inmediata de Dios en su creación, tampoco la mujer podía existir si Dios no intervenía para crearla.

Hemos expuesto brevemente las peculiaridades que encierra la cosmogonía yahvista contenida en el capítulo segundo del *Génesis*. En ésta se hace ver en todos los detalles la providencia de Dios sobre el mundo y en particular sobre el hombre. Cuanto más hace resaltar él esta solicitud, condescendencia y dadivosidad de Dios para con el hombre, tanto más se pone en evidencia la enormidad del pecado de éste al transgredir el precepto que Dios le había impuesto para probar su obediencia. Este tema que el relato yahvista pone

---

[47] CLAMER, l. c., 123.

de relieve en este capítulo se desarrolla en todo el curso de su obra, en la cual hace ver que toda la historia de la humanidad está llena de caídas e infidelidades por parte de los hombres, lo que contrasta con la conducta de Dios, que busca al hombre para atraerle al buen camino y asegurar con ello su felicidad perdurable «El yahvista describe con colores sombríos la historia moral de la humanidad, transformando esta historia de defecciones y caídas en una historia de salvación, al señalar, al lado de cada una de ellas, una intervención divina espectacular, o mostrando cómo su sabia providencia remedia aquellos males con la promesa de un Redentor, con la salvación de Noé de las aguas del diluvio, con la vocación y elección de Abraham, exaltación de José, etc. [48].

En la base de esta historia está el relato de la creación, en la cual, al lado de la omnipotencia y señorío de Dios sobre todo lo creado, resplandecen su providencia y preocupación constante para dotar al primer hombre y a la primera mujer con dones sobrenaturales y preternaturales que les asegurasen la felicidad que se perdió para ellos y para sus descendientes por dar oídas a la sugestión del demonio que les indujo a transgredir el precepto divino puesto. Con ello vino el pecado, y con el pecado, la muerte, que se ensaña en todos los descendientes de Adán.

---

[48] De Vaux, l. c., 15.

[illegible] todo; en este capítulo se destaca [illegible] de [illegible] mora [illegible] del mal, [illegible] la historia [illegible] de la humanidad, [illegible] calamidades por parte de los [illegible] hijos de Dios, [illegible] hasta al [illegible] castigo [illegible] diluvio [illegible] historia moral [illegible] humanidad, [illegible] historia de [illegible] cuadro de una historia de salvación, al señalar al lado de cada uno de ellos, una intervención divina especialísima, o mostrando cómo su sabia providencia remedia aquellos males con la promesa de un Redentor, con la salvación de Noé, la señal del diluvio, con la vocación y elección de Abraham, exaltación de José, etc.

En la base de esta historia está el relato de la creación, en la cual, al lado de la omnipotencia y sabiduría de Dios sobre todo lo creado resplandece su providencia y [illegible] constante para [illegible] al primer hombre [illegible] sobrenaturales o preternaturales [illegible] la felicidad que se perdió para él y para sus descendientes por [illegible] a la [illegible] del demonio que les indujo a transgredir el precepto divino puesto. Con ello vino el pecado [illegible] la muerte, que se [illegible] en todos los descendientes de Adán.

III. "HAGAMOS AL HOMBRE SEGUN NUESTRA IMAGEN Y SEMEJANZA"

El relato del origen del hombre ocupa un lugar preeminente en la cosmología bíblica, tanto en la narración sacerdotal como en la de origen yahvista. En las páginas que siguen trataremos de estudiar los pormenores que rodean esta creación, esforzándonos por ver y definir la mente de autor sagrado en este punto tan importante, estrechamente unido con verdades fundamentales de nuestra Santa Religión. Para ello aplicaremos las reglas de interpretación que nos ofrece la hermenéutica bíblica. Estudiaremos el texto, el contexto, mediato e inmediato, y los géneros literarios o modos de decir y narrar empleados por el autor sagrado. Tres son los lugares donde se narra el origen del hombre y de la mujer: *Gen.*, 1, 26-27; 2, 7; 2, 21-24. Empezaremos con el análisis textual de cada uno de estos pasajes [1].

[1] Aparte de los comentarios sobre el *Génesis* y de las obras generales de Paleontología puede el lector consultar para esta cuestión la siguiente bibliografía, que representa una parte limitada de cuanto se ha escrito sobre este apa-

EXÉGESIS TEXTUAL DE «GEN.», 1, 26-27.

Hacia el término del relato de la creación el hagiógrafo da más solemnidad a sus palabras. Anteriormente Dios había creado todos los seres del universo con un simple mandato: *hágase;* en la creación del hombre

---

sionante tema: P. ANCIAUX, *De origine hominis iuxta litteras encyclicas «Humani generis»*, «Collectanea Mechliniensia», 36 (1951), 496-498; F. ASENSIO, *De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim,* «Gregorianum», 29 (1948), 464-526; T. AYUSO MARAZUELA, *Poligenismo y evolucionismo a la luz de la Biblia y de la Teología,* «Arbor», 19 (1951), 347-372; J. BACKES, *Die Enzyklika «Humani generis» und die Wissenschaft,* «Trierer Theologische Zeitschrift», 59 (1950), 326-332; J. BATTAINI, *Monogenisme et Polygénisme. Une explication hybride,* «Divus Thomas» (Piac), 30 (1953), 363-369; A. y J. BOUYSSONIE, *Polygénisme,* «Dictionnaire de Théologie Catholique», col. 2525 sigs. J. CARLES, *L'unité de l'espèce humaine. Polygénisme et Monogénisme,* «Archives de Philosophie», 17 (1948), 84-100; CEUPPENS, F., *Le Polygenisme et la Bible,* «Angelicum», 24 (1947), 20-32; A. COLUNGA, *Contenido dogmático de «Génesis», II,* 18-24, «La Ciencia Tomista», 77 (1950), 289-309; G. COLOMBO, *Transformismo antropologico e teologia,* «La Scuola Cattolica», 77 (1949), 17-43; M. GARCÍA CORDERO, *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica,* «La Ciencia Tomista», 78 (1951), 465-475; 477-479; A. DONDEYNE, *Scripturae de natura hominis doctrina.* «Collationes Brugenses», 31 (1931), 142-147; 226-231; 269-272; 292-296; 32 (1932), 10-15; ídem, De *evolutionismo sub respectu theologico,* ibídem, 32 (1932), 126-131; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le monogénisme n'est-il nullement révélé, pas même implicitement?,* «Doctor Communis», 2 (1948), 191-202; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Contenido dogmático de la narración de Gén., 2, 7, sobre la formación del hombres,* «Estudios Bíblicos», 9 (1950), 399-439; J. HAVET, *L'Encyclique «Humani generis» et le polygénisme,* «Revue Diocésaine de Namur», 6 (1951), 114-127; ídem, *Note complémentaire sur l'encyclique «Humani generis» et le polygenisme,* ibídem, 219-224; M. HETZENAUER, *Annotationes de formatione terrae*

emplea la forma enfática: *hagamos (najaseh)*. Muchas hipótesis se han ideado para explicar la naturaleza de este plural, pero la más probable lo toma como plural

---

hominisque, (*Gén.*, 2, 4-7), «Lateranum», 1953, 3-17; J. GOETTSBERGER; *Adam und Eva. Ein biblisches Lehrstück über Werden und Wesen der ersten Menschen*, «Biblische Zeitschrift», II (1910); KARL ADAM, *Der erste Mensch im Lichte der Bibel und der Naturwissenschaft*, «Tübinger Theologische Quartalschrift», 123 (1942), 1-20; PABLO LUIS SUÁREZ, *La Biblia y la formación del cuerpo humano*, «Ilustración del Clero», 44 (1951), 59-74; 109-116; M. M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, París, 1953; C. LATTEY, *The Encyclical «Humani generis» and the origins of the human race. An answer, Scriture*, 4 (1951), 278-279; H. LENNERZ, *Quid theologo censendum de polygenismo*, «Gregorianum», 29 (1948), 417-434; J. LEVIE, *L'encyclique «Humani generis»*, «Nouvelle Revue théologique», 62 (1950), 785-793; V. MARCOZZI, *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo*, «Gregorianum», 29 (1948), 343-391; ídem, *Le origini dell'uomo secondo l'enciclica «Humani generis» e secondo la scienza*, «Doctor Communis» (1951), 26-39; B. MARIANI, *Il Poligenismo e S. Paolo, Rom.*, 5, 12-14, «Euntes Docete», 4 (1951), 123-132; ídem, *Il Poligenismo e la Bibbia*, «Euntes Docete», 6 (1953), 188-230; G. PICARD, *La science experimentale est-elle favorable au polygénisme?*, «Sciences Ecclésiastiques», 4 (1951), 65-89; J. RENIE, *Les origines de l'humanité d'après la Bible, Mithe ou Histoire?* Lyon, 1950; J. ROJAS FERNÁNDEZ-M. DE LA CÁMARA, *El origen del hombre según el «Génesis» y a la luz de la ciencia*, Madrid, 1948; J. SAGÜES, *La encíclica «Humani generis». Avances teológicos*, «Estudios Eclesiásticos», 25 (1951), 147-180; J. SCHILDENBERGER, *Die Erschaffung des Menschen*, «Neues Abendland», 7 (1952), 212-224; ídem, *Der Eingang zur Heilsgeschichte Eine Erklärung des Schöpfungsberichts* (Gén., 1, 1, 2, 4 *a*), «Benediktinische Monatschrift», 28 (1952), 193-204; 372-388; M. SCHULIEN, *L'unità del genero humano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, lingistiche et etnologiche*, Milán, 1947; E. STAKEMEIER. *Die Enzyklica «Humani generis»*, «Theologie und Glaube», 40 (1950), 481-493; J. UDE, *Potestne corpus hominis originem habere a bruto?*, «Xenia Thomistica», 1 (1925), 225-37; A. BEA, *Il problema*

deliberativo [2]. «Si Dios habla consigo mismo—dice el P. Lagrange—, esto supone que hay en Dios tal plenitud de ser que es capaz de deliberar consigo mismo, como dos personas pueden hacerlo entre sí» [3]. Esta actitud divina ante la obra que iba a realizar denota la dignidad y superioridad del hombre sobre todos los seres creados con anterioridad.

Dice el texto: *Hagamos al hombre (adam)*. Cuando este último término va sin artículo debe considerarse como singular colectivo, designando la especie humana. El sentido colectivo de una palabra se reconoce por el hecho de que el adjetivo, el pronombre o verbo que se relacionan con ella pueden ir en plural [4]. El verbo siguiente está en plural *(weyyirdu, dominen)*, y en el versículo 28 se dice que Dios *los* bendijo. Creemos que la etimología de *adam* debe buscarse en *adamah,* tierra, por haber sido sacado el hombre de la tierra (3, 23) por habérsele destinado a trabajarla *(Gen.,* 2, 5; 3, 23), por vivir en ella y porque al morir tiene que volver a la tierra *(Gen.,* 2, 19). Se trata de una etimología popular.

Sigue el texto: *Hagamos al hombre a nuestra ima-*

---

antropologico in Gén. 1-2. *Il transformismo (Questioni bibliche alla luce del l'enciclica «Divino afflante Spiritu»),* Roma, 1950; ídem, Die *Enzyklika «Humani generis». Ihre Grundgedanken und ihre Bedeutung,* «Scholastik», 26 (1951), 36-56; M. FLICK, *Il poligenismo e il dogma del peccato originale,* «Gregorianum», 28 (1947), 555-563; MCCLELLAN, W. H., *Génesis 2, 7 and Evolution of the Human Body,* «The Ecclesiastical Review», 72 (1925), 1-10; K. RAHNER, *Theologisches zum Monogenismus,* «Zeitschrift für Katholische Theologie», 76 (1954), 1-18; 187-223.

2 Véanse las diversas opiniones en CEUPPENS, *De Historia Primaeva,* págs. 30-32; ASENSIO, l, c., 471-472.

3 *L'Hexaméron,* «Revue Biblique», 5 (1896), 387.

4 P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique,* Roma, 1947, 413.

gen y según nuestra semejanza (vers. 26). Algunos autores, tales como Gunkel, Hetzenauer, Heinisch, Hauret consideran los dos términos como sinónimos [5]; pero, dado que los LXX y la Vulgata los separan con las partículas *kai* y *et*, respectivamente, se deduce que cada uno tiene un valor especial. Es muy probable que, originariamente, existiera en el texto hebreo el *waw* copulativo, que desapareció por influencia del *waw* con que terminaba el vocablo anterior (*besalmenu*). La palabra castellana *imagen* es la traducción del hebraico *selem*. Este término puede significar una sombra inexistente (*Ps.* 39, 7), falaz (*Ps.* 73, 20). Se emplea también para designar una estatua (*Dan.*, 3, 5, 7, 10, 12, 14, 18) o escultura que representa un ídolo (*Núm.* 33, 53; *II Reg.*, 11, 18; *Ez.*, 7, 20; *Am.*, 5, 26),

---

[5] «Il n'y a pas lieu de donner à image et à ressemblance deux significations distinctes (*Gen.*, 5, 1-3). Cette redondance suggère seulement que l'homme est une image bien réussie, ce qui, d'ailleurs, n'implique pas une assimilation pure et simple.» Ch. Hauret, l. c., 80-81; Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn, 1930, 101; Asensio, l. c., 476: «concludi posse videtur non debere nimis urgeri differentiam idealem inter *demut et selem*, quam tamen aliqui ex auctoritate aliquorum PP. ac theologorum urgent». Según Van Imschoot, «les deux termes son équivalents, quoique le second indique davantage qu'il n'y a pas similitude totale entre l'objet et «sa ressemblance»; tandis que l'image reproduit et surtout représente son objet, la «ressemblance», prise au sens concret, n'est qu'une image approximative ou un semblant de l'objet; le caractère approximatif de la ressemblance est ici encore accentué par la particule *ke*». *Théologie de l'Ancien Testament,* II, 8. Sobre este mismo tema pueden consultarse las monografías siguientes: J. Hehn, *Zun terminus* «Bild Gottes», en *Festschrift* E. Sachau, Berlín, 1915; H. Van den Bussche, *L'Homme créé à l'image de Dieu (Gen.,* 1, 26, 27), «Collationes Gandavenses», 31 (1948), 185-195; Koehler, L., *Die Grundstelle der Imago Dei Lehre, Gen.* 1,26, «Theologische Zeitschrift», 4 (1948), 16-22.

y, en general, para significar cualquier figura, representación. En nuestro pasaje se dice que el hombre fué creado «a imagen de Dios». En *Gen.*, 5, 3, se lee que «Adán engendró un hijo a su semejanza *(bidemutó)*, según su imagen *(kesalmó)*. Se añade en nuestro texto: «según nuestra semejanza» *(kidemutenu)*. *Demut* se traduce por semejanza, parecido, figura, aspecto *(II Reg.*, 16, 10; *Ez.*, 23, 15; *II Chron.*, 4, 3; *Ez.*, 1, 5, 10, 13; 10, 22). A esta palabra precede la partícula *ke*, que siempre expresa una relación de semejanza, por lo cual se quiere decir que el hombre es parecido, semejante a Dios. «El hombre no es la imagen de Dios, sino un ser conforme o según esta imagen, lo cual indica la partícula *b* de conformación; y, como una imagen puede ser más o menos lograda, se añade que es semejante, y de este modo, con la segunda expresión se precisa el verdadero sentido de la primera, sin repetirla» [6]. ¿En qué se manifiesta en el hombre esta imagen divina? Debe excluirse la explicación de aquellos que sostienen que el hombre es la imagen de Dios en cuanto al cuerpo, porque el autor de la tradición sacerdotal, que hace hincapié en la trascendencia divina, rechaza conscientemente todos aquellos antropomorfismos que pueden evocar la representación de Dios bajo una figura corporal. Dice además el texto que Dios creó al hombre «macho y hembra», con lo cual se declara que también la mujer es imagen de Dios. Ahora bien, no se admite en Dios la existencia de los dos sexos, ni se mencionan en la religión monoteísta las divinidades femeninas. De ahí que, según muchos autores, se manifiesta esta imagen en el dominio que ejerce el hombre sobre toda la creación *(Ps.* 8, 6-7) o, más bien, en la facultad de pensar y querer por sí

6 A. Clamer, *Genèse (La Sainte Bible)*, París, 1953, 113.

mismo (*Ps.* 32, 9); en una palabra, en ser persona. De esta manera el hombre es el representante de Dios sobre la tierra, semejante a El y con dominio sobre todo lo creado.

Y dominen. Tanto en el texto hebreo como en los LXX, el verbo va en plural (*weyyirdu, arjétosan*), con lo cual se confirma el sentido colectivo del término *adam*. El hagiógrafo supone en este versículo la creación simultánea del hombre y de la mujer, ambos a imagen de Dios y con igual dominio sobre todo lo creado, con lo cual se hace resaltar la igualdad de derechos y deberes recíprocos. El androginismo no tiene base en este versículo, y se opone a la letra del versículo 27.

Dios determinó crear al hombre, y en el versículo 27 se expresa con frase rimada la ejecución del acto deliberativo divino. El hombre fué creado por Dios. El autor sagrado, al hablar de la creación del hombre, emplea los dos verbos hebraicos *jasah* y *barah*, sirviéndose también de este último al hablar de la creación de los cetáceos, reptiles y aves (vers. 21). Del texto no se puede precisar si *barah*, en este versículo, denota la creación del hombre de la nada o de una materia preexistente, orgánica o inorgánica. Creó Dios al hombre (*hadam*), con artículo, por haber hablado de él antes. En el *Hexaémeron* las palabras divinas que se refieren a las obras proyectadas (vers. 3, 6, 14, 24) van sin artículo, que se emplea normalmente al describir la realización efectiva de las mismas (vers. 7, 16, 25). En el texto hebreo se repite que Dios creó al hombre *besalmó*, a su *imagen*, anotación que los LXX omiten, y que el ritmo de la frase aconseja suprimir del texto hebraico.

Sigue el texto: *A imagen de Dios lo creó.* El sufijo está en singular (*otó, a él*), concertando con

haadam. Tres veces se repite en este versículo el verbo *barah, crear*, para indicar que el hombre, más que cualquiera otra criatura, procede de Dios, por haber intervenido en su creación de un modo especialísimo al formarlo a imagen suya. El versículo 27 termina con las palabras: *macho* y *hembra los creó*. El empleo de términos netamente fisiológicos (*zacar*, macho, y *nequebah*, hembra) han hecho creer a algunos que el término de la acción especial de Dios fuera únicamente el cuerpo humano. La declaración sobre la disparidad de sexos en el *Adam* que Dios había creado, debe considerarse como una expresión clara y determinada del vocablo *adam* y como un anticipo del pensamiento que el autor declara en el versículo 28. *Zacar* y *nequebah* son dos substantivos con los cuales se indica que la especie humana formada por Dios constaba de individuos con funciones sexuales distintas, encaminadas a la reproducción. Al crear Dios a los tipos representativos de cada una de las especies de los cetáceos, reptiles y aves, los bendijo, diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y henchid las aguas del mar, y multiplíquense sobre la tierra las aves» (vers. 22); mandato que se impone también a los representantes de la especie humana.

El texto que hemos examinado se encuentra en la cosmogonía llamada sacerdotal. El autor sagrado veía preferentemente en aquella narración los fundamentos de la tesis teológica que se propuso desarrollar, a saber: la trascendencia divina y dominio absoluto de Dios sobre todo el universo, y en particular, sobre el hombre, por haber intervenido de una manera especial en su creación. Antes de proceder a ésta Dios delibera consigo mismo, con lo cual indica la magnitud y trascendencia de la obra que iba a realizar. Para la creación de los otros seres no era necesario reconcentrarse

y reflexionar; bastaba un mandato suyo. Después de haber deliberado decide crear al hombre, es decir, los individuos representativos de la especie humana, que aparecen simultáneamente, a efectos de un mismo acto de la voluntad divina, con manifestación sexual externa distinta formando cada uno un individuo perfecto y completo. Ambos fueron creados a imagen y semejanza divinas, por razón de las facultades espirituales que les fueron otorgadas y que les aseguraban el dominio sobre todos los otros seres de la creación.

El autor sagrado deja probado suficientemente que los primeros individuos representativos de la especie humana descienden directamente de Dios por creación peculiar. Si el hombre existe lo debe única y exclusivamente a Dios. Todas las prerrogativas que elevan al hombre por encima del nivel de todos los otros seres creados le fueron otorgadas graciosamente por Dios. A los dos primeros individuos humanos se les impone el mandato de producir por generación otros de la misma especie de los cuales, a su vez, puede decirse que han sido creados también por Dios porque vienen al mundo en virtud de las funciones misteriosas de la reproducción sexual, que Dios bendijo y cuyos secretos sólo El conoce.

En el texto que hemos examinado deja traslucir el autor sagrado su pensamiento sobre el número de individuos humanos creados directamente por Dios en los orígenes. No dice explícitamente que fueron solamente dos, uno de género masculino y otro femenino, pero éste es su pensamiento [7]. No se pueden sacar apo-

[7] J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, París, 1949, 28: «L'auteur ne dit pas explicitement qu'il n'y a qu'un homme et qu'une femme; mais telle est bien sa pensée.» Ceuppens hace constar que no puede deducirse de este pasaje, considerado aisladamente, la doctrina del monogenismo, pero reconoce

dícticamente esta conclusión del examen gramatical del texto, ya que el término *adam* es colectivo y designa la especie humana. Sin embargo, no puede apelarse a la ausencia del artículo en el vocablo *adam* de *Gen.*, 1, 26, para deducir la pluralidad de parejas humanas primitivas. San Gregorio Niseno se percató de la indeterminación de la fórmula empleada en el texto al escribir que «Dios creó al hombre, y con esta frase indeterminada quiere significar el texto que Dios creó la Humanidad». Con todo, la indeterminación de la palabra *adam* viene subsanada, en parte, por la frase siguiente: *Macho* y *hembra* los creó, queriendo con ello precisar que los individuos de la nueva especie en un principio fueron dos, macho y hembra, a los cuales Dios había dotado con órganos reproductivos encaminados a la sublime misión de continuar la obra divina, multiplicando, por generación, los individuos de la nueva especie, de la cual eran ellos el tronco primitivo.

Que Dios creara una sola pareja primitiva parece indudable si tenemos en cuenta que la preocupación teológica del autor en este primer capítulo del *Génesis* es demostrar el dominio absoluto de Dios sobre todos los hombres e inculcar su dependencia del Creador, del cual reciben el ser y la existencia. Este dominio de Dios, y la obligación del hombre hacia su Creador, se conciben mejor en el supuesto de una única pareja

---

que tal es el pensamiento que flota en la mente del autor sagrado, aunque no llegue a especificarlo con palabras explícitas. Más radical se muestra en este punto K. Rahner al escribir: «Der Ursprung der Spezies und der Ursprung der Geschlechter-zweiheit von Gott ist ausgesagt. Mehr nicht», l. c., pág. 188, not. 26. Pouget deducía la pluralidad de parejas humanas iniciales de la omisión del artículo en *adam* del versículo 26. Véase J. GUITTON, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, 127. En contra, véase MARIANI, *Il poligenismo e la Biblia*, 1, c., 197-199.

primitiva, que procede inmediatamente de Dios por creación y con la doble manifestación de sexo. Dios hizo que de una pareja sola se haya multiplicado prodigiosamente la especie humana en virtud de la bendición que Dios impartió al primer humbre y a la primera mujer, en orden a la generación, diciéndoles: «Procread y multiplicaos.» La unión sexual que multiplica la vida es un enigma que no se llega a entender, se dice en los *Proverbios* (30, 18-19). La transmisión de la vida por este medio es un misterio mayor que la creación misma; Dios tiene la clave de este misterio, y da o niega la fecundidad a las relaciones sexuales según su beneplácito. La omnipotencia y bondad divinas resplandecen más en el hecho de que de una sola pareja descienda, por generación, todo el género humano, que en el hecho de la creación directa por Dios de muchos pares.

La unidad de la especie humana viene expresada claramente en el llamado documento sacerdotal. El trozo literario comprendido entre *Gen.*, 2, 4 *b*, y el capítulo cuarto inclusive se considera como un bloque que rompe la unidad de la narración entre *Gen.*, 2, 4 *a* y 5, 1. En este último capítulo, de procedencia sacerdotal, se consignan los datos que establecen la cronología de los tiempos transcurridos desde la creación del primer hombre hasta Noé. En el punto de arranque de esta cronología se encuentra *Adam*. Aunque el término, en este lugar, vaya sin artículo, con todo, en la mente del autor figura como nombre propio del primer individuo creado por Dios. El autor de este capítulo repite a renglón seguido las ideas fundamentales sobre la creación de este *adam* ya consignadas en el capítuo primero, a saber, que cuando Dios creó al hombre (*adam*, sin artículo), le hizo a su imagen. Hízolo macho y hembra, los bendijo y les dió el nom-

bre de *adam* (sentido colectivo) el día en que los creó (vers. 1 y 2). De la unión sexual del primer individuo del género masculino *(zacar)* con el otro de género femenino *(nequebah)* nació el tercer individuo de la especie humana, Seth, que Adán engendró a los ciento treinta años de edad. A medida que la cronología remonta a los orígenes se reduce el número de individuos humanos, hasta llegar a una pareja primitiva, que engendró a otros hombres a su imagen y semejanza. Mientras esta semejanza es total en el caso de la generación humana, es análoga en el hecho de la creación de Adán por Dios. Adán transmite a su descendencia su propia semejanza, de donde se infiere que la imagen de Dios se transmite por Adán a la posteridad [8]. Pero esta imagen y semejanza la transmite Adán con la cooperación de la primera mujer, que no es imagen de Dios por proceder de Adán, sino por haber sido creada inmediatamente por El como complemento del primer hombre o de la especie humana.

El carácter monogenista de este texto se explica, además, por la tendencia jurídica, genealógica, del autor del *Génesis*, preocupado en enlazar la descendencia de Abraham con el primer hombre y ponerla en conexión estrecha con el Creador. Adán representa el primer anillo de la cadena, a la cual se añaden los patriarcas desde Seth hasta Noé, y desde éste hasta Abraham.

Esta misma tendencia se observa en *I Par.*, 1, 1, y

---

[8] CLAMER, l. c. «Le terme adam garde ici (vers. 26) son sens collectif «les hommes», puisque le verbe dont il est le sujet est au plural. Cependant l'auteur de ce récit appelle plus tard Adam l'homme créé à l'image d'Elohim et le considére comme le père de la lignée de laquelle naîtra Noé *(Gen.,* 5, 1-28, 32).» VAN IMSCHOOT, *La Théologie de l'Ancien Testament,* II, 6.

Lc., 3, 38. La unidad de la especie humana se enseña en *Sap.*, 7, 1; 10, 1; *Tob.*, 8, 8, etc. San Pablo (*Act.*, 17, 26) combate el politeísmo y deduce la unidad divina de la unidad del género humano. «Dios hizo de uno (*ex enós*) todo el linaje humano.» El término *enós* no debe entenderse de un solo individuo (Adán), sino de un par primitivo creado por Dios. La preposición *ex* denota aquí origen, descendencia, queriendo expresar con ello el Apóstol que Dios hizo nacer de este par primitivo todo el linaje humano por descendencia carnal [9].

Es muy probable que, además de estas razones teológicas, haya tenido el autor sagrado otros motivos para insistir en la unidad del género humano. Uno puede ser de carácter apologético, para combatir la pluralidad de individuos humanos creados por otros tantos dioses en las diversas literaturas de las naciones paganas. Las cosmogonías antiguas orientales se presentan como politeístas [10]. En cambio, en el relato del *Génesis* se nota la preocupación del autor en probar que

[9] Sobre el sentido de este texto hablaremos más adelante.

[10] En la tableta séptima de *Enuma Elisch* se dice que Marduck creó cuatro cabezas negras. Después del diluvio, la diosa Mami quiere repoblar el mundo, y a este efecto forma catorce trozos de arcilla, que convirtió en siete hombres y siete mujeres. Véase Hauret, l. c., 165; Rahner, l, c., 190-191, quien no reconoce esta finalidad apologética: «Wenn in anderen Erzählungen des vorderen Orients über das Entstehen des Menschen mehrere Menschenpaare zugleich geschaffen wurden, so braucht darum die Erzählung der Genesis noch nicht ein beabsichtigtes Dementi dieser Erzählungen sein, so dass sie den Monogenismus als Inhalt der Aussage bieten würde. Denn einmal Können diese andern Erzählungen mit ihren andern Zahlen (7 Paare, 4 Menschen) dasselbe sagen wollen wie die Einzahl del Genesis: die Totalität der Menschen.»

sólo existe un solo Dios verdadero, trascendente y único, del cual proceden inmediatamente los dos primeros representantes de la familia humana. Al insistir en la idea de que Dios los creó macho y hembra, y que bendijo sus relaciones sexuales, quiere significar que todos los hombres que les han sucedido deben considerarlos como sus progenitores, a través de los cuales la imagen del único Dios se ha retransmitido a ellos. Eva es llamada la madre de todos los vivientes (*Gen.*, 3, 20).

El autor del primer documento o tradición sacerdotal hizo una excepción al rígido esquematismo que impera en todo el relato, deteniéndose en especificar la creación de los primeros representantes de la humanidad, con el fin de poner en evidencia la acción peculiar de Dios y la naturaleza particular de la nueva especie. Con todo, para satisfacer nuestra curiosidad de hombres modernos lamentamos que haya dejado de consignar muchas otras cosas sobre las cuales su testimonio hubiera sido de incalculable valor. ¿Cuándo se produjo esta intervención especial de Dios que dió origen al hombre? ¿Cuánto tiempo había transcurrido entre la creación del mundo y la aparición del hombre? ¿De qué manera intervino Dios? ¿Creó Dios directamente, sin materia preexistente, o, en caso de utilizar esta materia, era orgánica o inorgánica? ¿En qué lugar de la tierra aparecieron el primer hombre y la primera mujer? Nuestro autor inspirado no tuvo interés alguno por estas cuestiones secundarias, que tanto preocupan a los científicos modernos; cuestiones que él nunca se planteó y sobre las cuales, por consiguiente, no ha dejado ningún indicio por el cual podamos conjeturar cuál fuera su pensamiento sobre el particular. La cuestión que le preocupaba, y sobre la cual se ha pronunciado explícitamente, era la de enseñar la creación peculiar del hombre por Dios.

El origen del hombre en el segundo relato de la creación

Como hemos ya anotado, la finalidad primordial del autor de esta segunda narración es la de señalar la acción providencial de Dios sobre la humanidad. Al referir el yahvista algunos acontecimientos históricos de los tiempos primordiales quiso destacar con ello la acción directa de Dios, que se manifiesta por su intervención constante en la vida de la humanidad [11]. La manera peculiar de concebir la acción de Dios en el primer capítulo es más a propósito para poner de relieve la omnipotencia divina que el aspecto de su providencia y condescendencia en favor de los hombres. En el segundo capítulo se habla de Dios como si estuviera al alcance de la mano, como un compañero calificado del hombre. Se presenta como un Dios humanizado, familiar, condescendiente, que no repara en ejercer todos aquellos actos propios de obreros humanos especializados. Un Dios que modela al hombre con barro de la tierra y según la técnica de los alfareros; que planta árboles para recreo y utilidad del hombre; que, como buen cirujano y anestesista, arranca una costilla de Adán para formar con ella el cuerpo de la primera mujer Todo el relato del capítulo segundo del *Génesis* está impregnado de un antropomorfismo desconcertante que choca con la trascenden-

---

[11] Esta providencia divina se manifiesta en ambos documentos, pero resalta más en el yahvista, a través de las imágenes antropomórficas que usa. «Dans chacun de ces récits, l'homme a une place privilégiée; il est l'objet de ses soins spéciaux de la part de Dieu; il est un être moral et religieux», J. GUITTON, *Portrait de M. Pouget,* París, 1941, 148. Véase CLAMER, 1. c., 83.

cia divina que figura en el capítulo primero. Este tránsito rápido de una concepción a otra indica claramente que el autor inspirado no afirma la realidad de estos antropomorfismos, que utiliza como género literario, bajo el cual se presentan las verdades religiosas fundamentales que él quiso vincular a este modo característico de decir y narrar. Lo dicho nos induce a creer que el hagiógrafo no toma todo el relato al pie de la letra. Mucho de lo que allí aparece lo considera como medio de expresión apto para la afirmación de ciertos hechos que sirven de sostén a determinadas verdades religiosas fundamentales que desea inculcar. La yuxtaposición íntima sin solución de continuidad de los documentos o tradiciones daba lugar a ciertos contrastes que el autor final no pudo menos de advertir. Un océano primordial y una tierra árida; las plantas que en el primer relato fueron creadas antes del hombre y creadas después en el segundo; la creación simultánea de la especie humana en sus dos géneros y la creación de uno y otro en dos actos distintos; creación en seis días y en un solo día. Además, el estilo simple, ingenuo y rico en detalles de esta segunda relación contrasta fuertemente con la grandiosidad del estilo esquemático e incisivo del primer relato. En éste Dios manda; en aquél, obra.

Estos y otros aspectos del segundo capítulo del *Génesis* han obligado a los exegetas católicos a considerarlo como una historia verdadera, en la cual el autor cree, pero que el mismo da a entender que no toma todo al pie de la letra. De ahí que Lagrange distinga entre la sustancia del relato y las particularidades del mismo [12]. Entre éstas señala la formación del cuerpo del

[12] M. J. LAGRANGE. *L'innocence et le péché*, «Revue Biblique», 6 (1897), 361. Escribe dicho exegeta: «El hagió-

hombre del barro y la de Eva de una costilla de Adán. Laurent dice que el autor sagrado no enseña ni pretende garantizar todo cuanto escribe, lo cual se deduce del fin religioso de su historia, del estilo y de sus particularidades literarias. En líneas generales, aparece claro lo que pretende enseñar en este capítulo, que no depende del valor del cuadro respectivo. Este no es más que un modo de afirmación y la expresión particular, en un ambiente determinado, de verdades religiosas que la exégesis, en último análisis, atribuye a la revelación[13]. En todo el segundo capítulo, añade Galbiati[14],

---

grafo refiere una historia en la cual cree: una historia muy seria para él. Por lo mismo, un católico no puede proponerse la cuestión de si debe o no aceptar la realidad histórica de lo que allí se propone, sino preguntarse: Todo lo que se refiere en esta historia, ¿debe tomarse al pie de la letra? ¿Tuvo el autor sagrado intención de enseñar todo lo que allí se contiene? La Iglesia ha creído siempre que esta historia, muy verdadera, no era una historia como cualquier otra, sino una historia revestida de figuras, metáforas, símbolos y escrita en lenguaje popular. Ciertamente, el autor sagrado quiso enseñar una historia verdadera, pero se hace difícil creer que un espíritu tan penetrante y profundo como él se muestra haya creído y presentado como hechos históricos ciertas circunstancias más o menos extrañas que aparecen en su narración, circunstancias que él mismo envuelve con el velo del misterio y de la imposibilidad.»

13 Y. Laurent, *Le caractère historique de Gen., II-III dans l'exegèse française au tournant du XIX siècle,* «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 23 (1947), 64-65; C. Castellino, *La Storicità dei Capi* 2, 3 *del Genesi,* «Salesianum», 13 (1951), 340-341.

14 *Arte e Storia nei racconti biblici della creazione,* «La *Scuola Cattolica,* 76 (1948), 79-299. «Il punto di vista esegetico che qui si vuole esporre e giustificare, si può riassumere così: nei capitoli in questione si distinguono tre cose: 1) Le *dottrine religiose* su Dio, sull'uomo e su le loro relazioni con l'universo. 2) I'fatti connessi con questa dot-

cabe distinguir entre la doctrina religiosa, los hechos conexos con ella y el modo o las formas con las cuales se narran aquellos hechos y se expresan dichas verdades.

Este segundo capítulo, como hemos dicho, pertenece al género histórico en sentido verdadero, que los exegetas deben precisar e investigar. La tarea del exegeta debe consistir primariamente en señalar qué partes de la narración están en función de mero vehículo literario y cuáles deben retenerse como afirmaciones de un hecho histórico que el autor enseña como soporte de una verdad religiosa [15]. Previo el trabajo de los

---

trina, che si possono chiamare «storici» nel senso che sono veramente accaduti, non nel senso che siano stati trasmessi da testimonianze storiche o nella forma della nostra storia. 3) Il *modo* con cui i fatti sono narrati, le forme del pensiero e del linguaggio che servono ad esprimere i fatti; modalità o forme che possono corrispondere non alla modalità oggetiva del fatto, ma a criteri letterari, a esigenze del pensiero di colui che narrava e dell'ambiente per il quale parlava. Ad affermare questa distinzione tra *fatto* e *modo* siamo spinti non da un riguardo verso la scienza naturale, quasi che essa ci costringa a abbandonare il senso ovvio della Scrittura, ma da una considerazione più attenta del testo biblico e delle circonstanze ambientale nelle quali vengono scritte», 1. c., 281; CASTELLINO, 1. c., 341-344.

[15] Un servicio muy precario prestan a la exégesis bíblica y a la Iglesia todos aquellos que, dudando de la recta intención que persiguen los investigadores de la Sagrada Escritura, se entregan a un trabajo demoledor a base de críticas y actitudes irónicas. Los tales demuestran no tener un verdadero concepto de la inspiración ni estar informados de los avances extraordinarios en exégesis que se han producido en los últimos años por razón de los nuevos descubrimientos arqueológicos e históricos, ni haber abrazado con lealtad los sanos principios de hermenéutica bíblica emanados de la Santa Sede en los últimos años. Ha llegado el momento en que, por razones de apostolado, se hace necesaria la revisión de la enseñanza aun primaria tocante

exegetas, pertenece a la Iglesia, depositaria de la revelación, el determinarlo.

EXÉGESIS DE «GEN.», 2, 7

Empieza este capítulo con un preámbulo que el Padre Vogt traduce como sigue: «Cuando Yahvé hizo la tierra y el cielo, y no existía todavía ningún arbusto del campo en la tierra ni germinaba ninguna hierba del campo—porque todavía no había hecho llover Dios sobre la tierra ni existía el hombre que cultivara el campo e hiciera subir de la tierra el agua del canal que irrigara toda la superficie del campo—, entonces

> «formó Yahvé al hombre polvo de la tierra y sopló en sus narices hálito de vida y fué el hombre ánima viviente» (vers. 5-7) [16].

---

a la historia bíblica primordial. Ciertas modalidades de nuestra enseñanza catequística deben desaparecer. Es inadmisible hacer creer a los niños que el hombre fué creado por Dios hace unos cuatro mil años y que el mundo tiene una edad aproximada. Es peligroso decir, sin más, que Dios modeló el cuerpo del hombre con arcilla porque «nos auditeurs songeraient aux estivants qui, sur les plages, fabriquent des bonshommes avec la sable de la grève», HAURET, l. c., 206. No debe creerse que la verdad que debe exigirse de la Biblia consista en la correspondencia exacta entre la letra, tal como suena, y la realidad, sino *entre lo que el autor ha querido decir o enseñar y la misma realidad.* De ahí que sea una necesidad ahondar en el estudio de este segundo capítulo del *Génesis* para distinguir allí entre la imagen y la realidad, entre lo que el autor afirma y los modos de decir y narrar.

[16] E. VOGT, *Fluctus ascendebat de terra (Gén.,* 2, 6), «Biblica», 34 (1953), 262-63; MCLELLAN, W. H., *The newly proposed translation of Genesis* 2, 5-6, «The Catholic Biblical Quarterly», 1 (1939), 106-114. Este preámbulo tiene mucha

Al relatar la creación del hombre el autor procede ordenadamente, por partes, y describe la acción de Dios a la manera como suelen comportarse los hombres en sus trabajos. Dios es el sujeto de todo relato y se representa bajo la figura de un alfarero y, en consonancia, se dice que formó *(wayyieser)*, palabra técnica en las labores de alfarería. De ella se sirven los profetas para describir el trabajo de un alfarero que modela una vasija *(Is.*, 29, 16; 45, 9; 64, 7; *Ier.*, 18, 2; *Iob*, 33, 6). El término u objeto de la acción divina es el hombre *(haadam* con artículo, por haberse hablado de él poco antes), o, mejor aquello que debía ser el hombre. Creó al hombre *jafar min-haadamah*, barro de la tierra, arcilla procedente de la tierra o sacada de ella. Como buen alfarero, Dios no trabaja la tierra seca, sino blanda, con un grado de humedad que la hiciera apta para el modelaje. Según Coppens y otros, el término *jafar* se introdujo torpemente en el texto por influencia de *Gen.*, 3, 19. Ninguna razón de crítica textual autoriza eliminar esta palabra, debiendo interpretarse como acusativo de materia. Dios creó al hombre con el barro tomado de la tierra. Con estas palabras se excluye la creación de la nada. Como

---

semejanza con el comienzo del poema *Enuma Elisch*, que dice:

«Cuando en lo alto no se nombraba el cielo
y abajo la tierra no tenía nombre,
de Apsu primitivo, su padre;
de Mammu Tiamat, madre de todos ellos,
sus aguas se confundían en uno,
y los campos no estaban unidos unos y otros,
ni se veían los cañaverales;
cuando ninguno de los dioses había sido creado,
ni eran llamados con un nombre, ni se les había fijado [destino,
fueron creados los dioses en el seno de las aguas.»

el cuerpo del hombre, también Dios formó *(wayyieser)* del suelo *(haadamah)* todos los animales de la tierra (*Gen.*, 2, 19); y del suelo hizo brotar toda clase de árboles hermosos *(Gen.*, 2, 9). Si en la creación de animales y plantas, y, en general en todo el relato prescinde el autor de la acción de las causas segundas, no hay mayor inconveniente en extender esta misma concepción amplia a este texto una vez asegurada la intervención especial divina.

Aquella figura modelada con barro iba a recibir una perfección. *E inspiró Dios en su rostro, o en sus narices,* un soplo de vida. Por el orificio de la nariz respira el hombre, y mientras el hálito entra y sale por la nariz es señal manifiesta de que el hombre vive *(I Reg.*, 17, 17; *Iob*, 27, 3). Hombres y animales tienen una manera común de manifestar su vida por la respiración, que Dios otorga y quita a su beneplácito. «Si El volviera a sí su soplo y retrajera a sí su aliento, en un instante moriría toda carne y el hombre se tornaría polvo» *(Iob*, 34, 14-15). «Si les quitas el espíritu, mueren (los animales) y vuelven al polvo» *(Ps.* 104, 29). De los animales se dice que están animados con un hálito vital *(Gen.*, 7, 22), y que, por lo mismo, son *nefesch hayyah* *(Gen.*, 1, 24), seres animados. Aunque los animales y el hombre tengan una manifestación externa de vida idéntica, sin embargo, nunca en la Biblia se alude a una creación especial por parte de Dios del alma de los animales.

Dios sopla sobre su objeto como el obrero que trabaja el vidrio lo hace sobre la masa fundida para obtener un determinado vaso [17]. Por la infusión de este

---

[17] G. RINALDI, *Dalla polvere della terra.* «Vita e Pensiero», 33 (1950), 7-12; J. GUILLET, *Thèmes bibliques,* París, 1951, 218-219; P. DHORME, *L'emploi métaphorique des*

hálito, el hombre se convirtió en ser animado, ser viviente.

En este versículo séptimo se habla evidentemente de la creación del primer hombre por Dios. Pero este hecho se describe con un modo de decir y narrar muy peculiar, en el que entra de lleno la concepción antropomórfica de la divinidad, tanto en la primera como en la segunda parte del versículo. Esta manera de presentar la acción divina contrasta con la manera de narrar y decir que se emplea en el capítulo primero al describir la creación del hombre. Cuando el autor último inspirado incluyó en su libro el primer relato de la creación abrigaba la convicción íntima de que sus lectores estaban en trance de comprender perfectamente el hecho de la creación de la especie humana, sin necesidad de dar explicaciones que estuvieran más al alcance de su relativa mentalidad primitiva. Al yuxtaponer a este relato la narración del yahvista no lo hizo por creer que ésta añadía nuevos datos y nuevas circunstancias históricas al relato del origen del hombre según la tradición sacerdotal, ni tampoco porque juzgara que ésta fuera inasequible a la mentalidad de sus lectores. La razón de su proceder debe buscarse en la finalidad que tuvo al escribir su libro y en la tesis que en él mismo se propuso desarrollar. Ahora bien, si en el capítulo primero resplandece la trascendencia y soberanía divinas, la narración yahvista era apropiada para poner de relieve la providencia y solicitud de Dios para con el hombre al descender a detalles que marcan el límite máximo hasta el cual puede utilizarse la imagen antropomórfica de la divinidad sin convertirla en una irreverencia. Dada la concepción israelítica de la

---

noms de parties du corps en hébreu et en Akkadien, «Revue Biblique», 9 (1920), 468-470.

divinidad, no puede admitirse que tanto el autor como sus lectores tomaran estos antropomorfismos en su sentido material.

El versículo séptimo, por lo mismo, no es, en la mente del autor sagrado, histórico hasta en sus más mínimos pormenores. Ello nos invita a distinguir entre la sustancia del relato y sus particularidades, o entre el símbolo y la realidad. ¿Dónde se halla la línea divisoria entre ambas? Descartemos por de pronto la opinión de los que no admiten en el relato ningún elemento metafórico. Supongamos que la concepción antropomórfica se basa exclusivamente en los verbos *modelar* y *soplar*, que deben tomarse en sentido translaticio y con los cuales se declara la potencia creadora de Dios, tanto en la formación del cuerpo como en la infusión del alma. Pero, en este supuesto, es lógico también pensar que el acusativo de materia *jafar* (barro, arcilla) debe considerarse como una circunstancia introducida en el texto por exigencias de la concepción antropomórfica del relato y, por lo mismo, entenderlo en sentido metafórico. El hecho de haber adoptado el autor inspirado el género literario de representar a Dios bajo la forma de alfarero reclamaba necesariamente la mención del barro o de la arcilla, materia blanda que trabajan los alfareros. Algunos autores creen que la palabra *jafar* no figuraba en el texto original, y que fué introducida más tarde por influencia del texto del *Gen.*, 3, 19 [18]. En el supuesto de que *jafar* (barro) fuera una glosa muy antigua, su presencia en el texto podría explicarse por el deseo de completarlo a base de la experiencia cotidiana de que el cuerpo

---

[18] J. COPPENS, *La Connaissance du Bien du Mal et le Péché du Paradis, Lovaina,* s.d., 70; J. MENDES DE CASTRO, *O Genesis e o Homen, Lumen,* 17 (1952), 323-331.

del hombre, al morir, se resuelve en polvo, lo que sugiere la idea de que lo fuera originariamente. También cabe admitir que el hagiógrafo haya empleado *jafar* con el fin de manifestar la superioridad del hombre sobre los animales, ya que éstos fueron sacados de la tierra (vers. 19), mientras que aquél lo fué del barro o del polvo, es decir, de algo más fino y elaborado. Es posible que sea ésta la función de *jafar* en el texto, en cuyo caso el autor sagrado pondría en evidencia dos verdades: que el hombre, aun en su cuerpo, es superior a los animales, y de que Dios intervino de un modo especial en su formación. Pero la intención del autor no es decirnos precisamente cómo, en concreto, hizo Dios el cuerpo del primer hombre, sino indicarnos que el hombre, tal como es, o sea polvo procedente de la tierra, materia frágil y quebradiza, tiene a Dios por autor [19].

También en la segunda parte del versículo se emplea la descripción antropomórfica:

> «Y sopló en sus narices hálito de vida y fué el hombre ánima viviente (o ser animado).»

El hombre, que antes no existía, recibió la existencia por un acto de la voluntad divina. Bajo la imagen de Dios que sopla se encuentra la idea de la *creación peculiar del hombre por Dios*. El hálito de vida *(nischmat hayyim)* debe considerarse como objeto interno del verbo «soplar», con el cual forma un único concepto: hizo un soplo vital [20]. Este soplo divino vi-

---

[19] GONZÁLEZ RUIZ, l. c., 417.

[20] RINALDI, l. c., 8. «Ad primum illud videamus, quod scriptum est, *flavit*. Quaerebamus autem in superiori sermone de manibus Dei, cum homo de limo formatus cogitaretur; quid ergo nunc dicendum est in eo quod scriptum,

vificador se hizo en el órgano manifestativo de la vida, a saber, las narices, cuya mención en el texto se explica por una conveniencia del modo de decir y narrar adoptado por el hagiógrafo. Esta imagen de que Dios sopló en las narices de aquello que debía ser hombre un hálito vital, ¿debe considerarse como simple ropaje literario o, bajo la imagen, ver la enseñanza formal de la creación directa e inmediata del alma por Dios y su infusión en el cuerpo? Es probable que nos hallemos ante una afirmación doctrinal del hagiógrafo, aunque haya muchos autores católicos que defiendan que, en tiempos de Moisés, no era conocida la doctrina de que el cuerpo humano era animado por un alma espiritual.

Las razones por las cuales nos inclinamos a admitir una enseñanza formal bajo la imagen de la infusión del soplo divino vivificador son: 1) Que el autor inspirado dispone de un núcleo de verdades reveladas que enseña en un contexto rebosante de imágenes y procedimientos literarios. 2) Es sintomático que las restantes imágenes empleadas en el relato de la formación del hombre tengan su correspondencia en las antiguas cosmogonías orientales, mientras que el soplo divino es más bien característico de la narración bíblica. 3) Aunque de los animales se diga que son *nefesch hayyah, ánima viviente,* no se dice nunca que Dios les infundiera inmediatamente su soplo vivificador. Por esto nos inclinamos a considerar esta expresión como un intento del autor de completar con una idea teológica nueva las antiguas concepciones sobre la formación del hombre. Según él, Dios creó directamente sin el concurso de causas segundas el alma espiritual.

est, *suflavit* Deus, nisi quia sicut non manibus corporis finxit, ita nec faucibus labiisque *insuffavit?*», S. AUGUST., *de Genesi ad litter.*, 7, 1, 2 PL, 43, col. 356.

Al terminar el verso se dice: Y el hombre fué *nefesch hayyah*, alma viviente, ser animado. No puede hacerse hincapié en el término «viviente» para combatir una de las hipótesis del evolucionismo, diciendo: Antes de que se le inspirase el alma no fué el hombre animal viviente, pero lo hubiera sido en el supuesto de que Dios hubiera inspirado el alma en el cuerpo de un animal en estado adulto [21]. El soplo divino infunde al hombre algo de que carecen los animales. Además, no cabe insistir en el sentido de una palabra que no contiene en el texto otra función que la de servir de conclusión literaria de la imagen que se emplea en todo el versículo, cuyo contenido doctrinal puede expresarse diciendo: Por la infusión del soplo divino vivificador sobre un substrato material surgió el hombre. No se especifica en el texto si la acción divina sobre la materia destinada a ser el cuerpo de Adán fué inmediata o mediata. Tampoco ha consignado el autor sagrado el modo específico con que Dios intervino en la formación del cuerpo, ni indica la naturaleza y proce-

[21] HETZENAUER, *Commentarius in librum Genesis*, Viena, 1910,49. En contra de esta opinión valen las siguientes reflexiones de VAN IMSCHOOT: «Les mots *nephesch* vivante appliqués à l'homme le sont aussi aux animaux *(Gén.*, 2,19), mais pas de la même manière: l'animal est une *nephesch hayyah* (une âme de vie, *Gen.*, 1,21; 2,19; 9, 10, 12, 15, 16; *Lev.* 11, 10, 46; *Ez.*, 47, 9), c'est-à-dire, un être vivant, tandis que l'homme fait de terre devint une personne vivante *(nephesch hayyah*, où *hayyah* est l'adjectif féminin), lorsque Yahweh lui insuffla le souffle de vie *(Gen.*, 2,7). Le texte de *Gen.*, 2,7 ne dit pas formellement que Yahweh insuffle à l'homme son propre souffle, mais il l'insinue, puisque Yahweh comunique à l'homme le souffle vital en le lui insufflant dans les narines; et dans le livre de Job (27, 3) l'haleine *(neschama)* de l'homme est le souffle *(ruah)* de Yahweh, qui est dans la narine de l'homme». *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai 1954, II, 5-6.

dencia de la materia sobre la cual obró; cosas éstas que ha envuelto intencionadamente con el velo del misterio al reproducir una imagen antropomórfica en la cual no todos los terminos corresponden a una realidad objetiva. En cambio, como en el capítulo primero, destaca el autor sagrado el hecho histórico de la creación *peculiar* del hombre. El exegeta no puede determinar por este solo texto si la materia que utilizó Dios para preparar el cuerpo del primer hombre era orgánica o inorgánica, viva o muerta. Lo único que puede deducirse del texto es que la masa ideada por Dios para ser el cuerpo de Adán no lo fué hasta el preciso momento en que se le infundió el espíritu vital o el alma. El cuerpo del hombre, en tanto que humano, fué concreado con el alma [22].

Entre el relato de la creación del hombre y de la mujer se intercala el trozo literario que habla del paraíso. Dice el texto sagrado que

> «Yahvé Dios plantó un jardín en Edén, al Oriente, y puso allí al hombre que había formado» (vers. 8).

El hombre del Paraíso tiene sus facultades físicas y psíquicas desarrolladas. No es un niño indefenso, inerme e inconsciente. Dios le puso en el jardín para que lo cultivase y guardase. Ejerce su dominio sobre los animales, a los cuales impone un nombre apropiado a su naturaleza. Tiene una conciencia perfecta que le permite distinguir entre el bien y el mal; comprende el alcance del mandato divino y las consecuencias desastrosas a que le expone su desobediencia.

En el texto actual la perícopa del Paraíso se une estrechamente al relato de la creación del hombre, lo

---

[22] A. GELIN, *Problèmes d'Ancien Testament*, París, 1952, 55.

cual sugiere, a primera vista, que éste fué colocado inmediatamente en el Paraíso después de haber salido de las manos divinas. Si el autor sagrado tuvo la intención de afirmar que entre ambos hechos no hubo solución de continuidad deberíamos admitir que el hombre fué creado en estado adulto. Adán no habría tenido ni niñez ni juventud. Pero es muy posible que entre el hecho de la creación del hombre y su traslado al Paraíso no haya conexión temporal, sino que sean dos cuadros distintos e independientes. En este supuesto no se excluye que la acción de Dios en el primer hombre haya tenido lugar durante su existencia embrional. En otro lugar hablaremos más detenidamente del Paraíso y de la significación que le da el autor sagrado.

Hemos aludido ya antes a la indeterminación que gravita sobre el significado, colectivo o individual, del término *adam* (hombre) del versículo séptimo. Considerado el texto en sí mismo, separado del contexto, no es posible determinar su verdadero sentido. En cambio, relacionándolo con los versículos en que se habla de la formación de Eva (vers. 18-24), se desprende que la palabra *adam* designa el primer hombre, en oposición a la primera mujer, o sea un individuo de sexo femenino[23]. Pero podemos preguntar: ¿Qué sentido

[23] Sólo es posible deducir el sentido monogenista del versículo 7 de la unión del mismo con los versículos 21-24, creación de la mujer, en donde el sentido monogenista es más explícito. Resumiendo la exégesis sobre *Gen.*, 2, 5-7, 18-23, dice Ceuppens: «De ce passage il resort assez clairement, je pense, qu'à l'origine Dieu ne crée qu'un homme et une femme». *Le Polygenisme et la Bible*, l. c., 25. El mismo Rahner, que tan reacio se muestra en vislumbrar una exégesis monogenista del pasaje, escribe: «Angesichts des literarischen Genus is es für eine blosse Exegese nicht sicher, dass der Monogenismus in Gen. 1-3 zu dem eigentlich

debe darse a la palabra *adam* del relato del Paraíso? ¿Designa un individuo de género masculino o una colectividad? En el primer caso, el *adam* que goza de los privilegios de naturaleza y gracia significados con la imagen del Paraíso sería el individuo masculino creado por Dios; en el segundo, la especie humana, compuesta, como se afirma en el capítulo primero, por dos seres humanos de diferente sexo. Opinamos que el *adam* del versículo séptimo, y de los versos en que se contrapone a la mujer, es el individuo masculino, mientras que el *adam* del Paraíso tiene sentido colectivo de especie humana, integrada por dos individuos.

Esta doble acepción de la palabra *adam* en un mismo contexto se explica perfectamente en la hipótesis

---

und verbindlich Ausgesagten gehört. Die ganze Darstellung aber ist mindestens für eine monogenistiches Interpretation positiv offen; diese liegt zum wenigsten in der théologischen Tendenz des Verfassers, die eigene religiöse Existenzsituation durch eine theologische Reflexión auf den (wirklich geschichtlichen) Ursprung zu klären», l. c., 196. El uso incoherente, de que habla Van Imschoot, del término *adam* en este contexto del capítulo segundo acaso obedece al carácter compuesto de este capítulo, como hace ver McKenzie, al escribir: «The importance of the woman in both chapters is, I think, the key (il we may speak of a key) to the narrative. Her position in chapter 2 at the climax of the creative process has led me to conclude that the account of the processe must have ended in an epithalamion, which the author of the Paradise story has suppresed. This inmmediately implies that the creation account of chapter 2 was not original with the author himself, and that it must have existed in Hebrew folklore as an independent unit. Furthermore, the variation between *adam-adamah* and *isch-ischah* suggest that in chapter 2 itself there may be a fusion of two accounts of the origin of man. In the present form of chapter 2, the pre-existing materials have been fused into an account, not of the creation of man, but of the origin of the sexes». *The literary characteristics of Gen.* 2-3, «Theological Studies», 15 (1954), 569.

según la cual la perícopa relativa a Eva seguía inmediatamente a la de la creación de Adán, separadas actualmente por la inserción entre ambas del relato del Paraíso. De esta cuestión tratamos en otro lugar. En este supuesto se comprobaría una vez más que el autor sagrado no tuvo intención de escribir una historia cronológicamente ordenada de los orígenes, sino aprovechar antiguas tradiciones y servirse de ellas como géneros literarios para inculcar determinadas verdades religiosas conocidas por revelación. De ahí que no repare en intercalar en un conjunto homogéneo la perícopa del Paraíso, aun a sabiendas de cometer un aparente anacronismo histórico. Decimos aparente, porque el hagiógrafo supone, por haberlo ya consignado en el primer capítulo, la creación de la mujer.

La mente del autor sagrado en «Gen.», 2, 21-24

A la narración del Paraíso sigue en el texto actual la perícopa referente a Eva. A pesar de la rica y atrayente vegetación del jardín, la tristeza asalta a Adán porque no encuentra entre todos los animales del Paraíso uno que fuera semejante a él. Dios vió que esta soledad no era buena, y, por lo mismo, decidió crear a la mujer. Lo más natural hubiera sido que Dios, adelantándose a esta necesidad del hombre la resolviera de antemano; o, al menos, que, al darse cuenta de la tristeza de Adán, le hubiera proporcionado inmediatamente la ayuda que anhelaba. Pero, según el texto, al percatarse Dios del estado de ánimo de Adán, creó de la tierra todos los animales del campo y las aves del cielo, y los condujo delante de Adán para que les impusiera un nombre correspondiente a su naturaleza. Y Adán no encontró ninguno que respondiera a los de-

seos de su corazón. Dios, que conocía cuáles eran las aspiraciones del hombre, podría proporcionarle inmediatamente el ser con el cual soñaba, pero retrasa intencionadamente la creación de Eva para que su existencia fuera como la realización de un deseo ardiente del corazón de Adán y producto de una necesidad natural del mismo.

Después que Adán hubo revistado todos los animales tuvo el convencimiento de que la criatura soñada por él no existía, y de que era necesaria la intervención especial de Dios para que existiera. ¿Estaría Dios dispuesto a satisfacer este deseo de Adán? El que había creado todas las cosas buenas no podía dejar frustrado un anhelo que salía de la naturaleza misma del hombre. Y decidióse a crear a la mujer para que el hombre fuera en todo perfecto y feliz. Para significar la dignidad de la nueva criatura, el autor nos presenta a Dios reflexionando y deliberando consigo mismo:

> «No es bueno que el hombre esté solo; le daré una ayuda semejante a él» (vers. 18).

En el preámbulo inmediato a la creación de la mujer se hace hincapié en la doctrina de la providencia divina, que completó la perfección de la especie humana y la felicidad de hombre con la creación de la mujer. Para denotar la igualdad de naturaleza del hombre y de la mujer habla el autor sagrado de la reflexión que precedió a la formación de Eva. Con el fin de señalar la gran diferencia existente entre la mujer y los animales emplea la figura del desfile de todas las bestias y animales delante de Adán. Finalmente, enseña el hagiógrafo expresamente que, para asegurar la perfección y la misión encomendada al primer hombre, era necesario que Dios creara a la mujer. No hay na-

die que tome este fragmento bíblico al pie de la letra, sino como un modo de decir y narrar artificial para enseñar determinadas verdades religiosas y destacar la importancia de la mujer por razón de tener una naturaleza igual a la del hombre. Si estos preámbulos deben tomarse en sentido translaticio y como modos artificiales de expresión, cabe decir lo mismo de las circunstancias que acompañan al hecho de la formación de Eva [24]. De tomar las circunstancias del relato y el orden con que se dispona como afirmaciones de una realidad histórica en vez de considerarlas como ropaje literario nos enfrentaríamos con una multitud de problemas de imposible solución. Las expresiones antropomórficas, la disposición artificial de todo este capítulo, la comparación de su contenido con los datos consignados en el primero referentes a la creación del primer hombre y de la primera mujer, y la preocupación teológica y apologética que predomina en este relato, nos obligan a distinguir con precisión entre las afirmaciones doctrinales del autor y los modos de afirmación o de decir que emplea.

Si en la creación de Adán adopta el autor el artificio literario de presentar a Dios en forma de alfarero, aquí emplea la forma antropomórfica de un cirujano. Tomando el texto a la letra, Dios creó a la

---

[24] Acerca de la conducción de los animales delante de Adán dice Cayetano: «Adducere animalia coram Adam, et inter ea adiutorium ei correspondens non invenire, si secundum litteram intelligatur, ridiculam inquisitionem significat; in cuius enim mente verti poterat in dubio, an inter aves inveniretur adiutor correspondens Adae». Texto en CEUPPENS, *De Historia Primaeva,* l. c., 181. Con esta imagen simbólica quiso significar el autor, o bien la superioridad del hombre sobre los animales, el dominio sobre los mismos, la ciencia admirable de Adán, o la felicidad y paz de los protoparentes en el Paraíso.

mujer de una costilla de Adán. Para ahorrar al hombre el dolor que le produciría esta extracción y para envolver esta creación en el manto del misterio, manda sobre él un sueño profundo. Dios extrae entonces una de las costillas de Adán, obturando con carne el hueco formado por la extracción.

¿Cómo supo Adán las incidencias de esta operación, de la cual el único actor y espectador fué Dios? ¿Por qué Dios tuvo interés en ocultar a Adán la visión de esta operación divina? En la formación del hombre se añadía que una vez formada la figura corporal, le infundió Dios un principio de vida, circunstancia que aquí se pasa por alto, por entender que la mujer tiene un hálito vital idéntico al del hombre.

Terminada la operación, Dios condujo la mujer a Adán. Habiendo éste despertado de su letargo, y reviviendo en su memoria el recuerdo de su desilusión después del desfile de los animales, se encuentra frente al ser con el cual había soñado, y, entusiasmado, exclama:

> «Esto sí que es hueso de mi hueso y carne de mi carne» (vers. 23),

frase estereotipada que, entre los hebreos, indicaba el parentesco, la unión íntima que existía entre personas de una misma parentela y de una misma tribu. Pongamos unos ejemplos que lo ilustren. Según *Gen.*, 29, 14, dijo Labán a Jacob: «Sí, eres hueso mío y carne mía.» Abimelek habló a los hermanos de su madre y a toda la familia de la casa del padre de su madre, diciendo: «... Acordaos de que soy hueso vuestro y carne vuestra» *(Iud.*, 9, 2). Las tribus de Israel fueron a Hebrón para entrevistarse con David, al cual dijeron: «Hueso tuyo y carne tuya somos» *(II Sam.*, 5, 1; *I Chron.*, 11, 1).

Al prorrumpir Adán en la expresión que hemos señalado comparaba aquel nuevo ser con los animales que antes había revistado y percatóse inmediatamente de la peculiaridad de la nueva criatura. Tenía una naturaleza distinta de la de los animales. La mujer era un ser humano como él, tenía la misma naturaleza humana, análoga configuración somática, el mismo espíritu vital animaba a entrambos, el mismo *nefesch hayyah* peculiar que los constituía en individuos de la especie humana y lo expresa diciendo que la mujer era hueso de su hueso y carne de su carne. Adán comprueba con alborozo que Dios ha convertido sus deseos en una realidad tal como él la había soñado. Dios había demostrado una vez más su providencia para con el hombre creando expresamente para él lo que antes no existía. Adán no sabía cómo Dios había obrado, porque estaba sumido en un *tardemah* (sueño profundo). Por consiguiente, también desconocía de dónde había sacado Dios la materia para formar el cuerpo de la mujer, pero reconoce que dada la naturaleza de ésta, tuvo que haber intervenido Dios de una manera especial.

Tampoco el autor inspirado conocía los pormenores que acompañaron a la formación del cuerpo de Eva, y por lo mismo emplea el término *selaj,* una de las palabras más oscuras del vocabulario hebraico, que puede traducirse por *costilla* o por *lado* o *costado.* Y emplea esta palabra no para significar que la consanguinidad de Adán y Eva se basa en el origen somático de la primera mujer del primer hombre, sino para hacer ver que la nueva criatura, de igual naturaleza a la de Adán, respondía tan perfectamente a las aspiraciones del primer hombre que parecía como si Dios hubiera extraído la mujer de lo más íntimo del ser humano masculino, de su corazón; o que en su obra

se hubiera inspirado en la imagen ideal que de la mujer tenía o podía tener el hombre. Este símbolo de la *costilla* era, además, muy apto para encarecer el amor y el respeto que el hombre debía tener a su mujer, por habérsela proporcionado Dios según los deseos de su corazón; para inculcar la indisolubilidad del matrimonio; la unión estrecha que debe reinar entre los esposos; la sumisión de la mujer al marido en el matrimonio, etc.

En el decreto de la Comisión Bíblica, 30 de junio de 1909, sobre el carácter histórico de los tres capítulos del *Génesis,* se hace esta pregunta: «Si todas y cada una de las palabras y frases que se encuentran en los capítulos citados han de ser siempre y necesariamente tomadas en sentido propio de forma que nunca sea permitido apartarse de él, aun cuando las mismas locuciones parezcan claramente usadas impropia, metafórica o antropomórficamente y la razón impida sostener el sentido propio o la necesidad obligue a desecharlo, y se responde: «Negativamente». En documentos bíblicos más recientes, tales como las encíclicas *Divino afflante Spiritu, Humani generis,* etc., se autoriza al exegeta católico a ver en estos capítulos un núcleo histórico-religioso, adornado con maneras artificiales de decir y narrar.

En todo este fragmento referente a Eva se puede observar una acumulación de antropomorfismos a veces atrevidos. Así tenemos que Dios reflexiona y delibera (vers. 18); hace desfilar a los animales delante de Adán (vers. 19); comprueba Dios que Adán no encontró en el mundo irracional un ser que fuera de su naturaleza (vers. 19); manda un sueño profundo sobre el primer hombre (vers. 21); extrae una de sus costillas (vers. 21); edifica o construye *(wayyiben)* con ella a la mujer (vers. 22); rellena el hueco formado por la

extracción de la costilla con carne (vers. 21); conduce la mujer a Adán (vers. 22). ¿Toma el autor sagrado todos estos antropomorfismos en sentido propio o los considera como medios de expresión para inculcar una enseñanza religiosa, un hecho en el cual cree? El contexto da a entender que el hagiógrafo toma las diversas circunstancias o pormenores del relato como modos artificiales de decir y narrar un hecho histórico. Al utilizar la narración popular y simple del yahvista no fué su intención afirmar la objetividad real de todo cuanto se contenía en ella, sino más bien servirse de aquellas particularidades e imágenes como modos de afirmación de un hecho. En el contexto anterior hizo ver que Dios creó todas las cosas perfectas. El hombre creado por Dios no lo hubiera sido en el caso de que las exigencias psíquicas y físicas con que fué dotado no hubieran tenido su correspondencia en otro ser, que fuera como su complemento. Habiendo creado Dios al hombre era necesario que crease a la mujer. Para que el hombre existiera fué necesario que Dios interviniera de una manera especial; del mismo modo debía intervenir Dios en la creación de otro ser que fuera de naturaleza igual a la del hombre. Y Dios lo hizo a fin de que el hombre fuera perfecto y para que otro ser racional viniera a la existencia. Esta nueva creación reunía todos los requisitos que hubiera podido reclamar el hombre para ser perfecto; correspondía exactamente a la imagen que de la mujer se había formado en su corazón.

¿Cuáles son, pues, las verdades religiosas y los hechos que quiere inculcar el autor con este conjunto de imágenes? Quería decir que la mujer vino a la existencia por una intervención especial de Dios; que la mujer tenía una naturaleza igual a la del hombre; que la mujer creada respondía perfectamente a la naturaleza del

hombre. El autor sagrado ignoraba cuándo, cómo y de qué manera, mediata o inmediata, intervino Dios en la formación del cuerpo de la primera mujer. Sobre estos pormenores no se conservaba el recuerdo de una revelación primitiva, ni tampoco el hagiógrafo se vió asistido por una revelación al hallarse bajo el influjo inspirativo. Que ignora estos detalles lo podemos deducir de su mismo texto de una manera implícita, pero suficientemente clara. Así, por ejemplo, al decir que Dios envió a Adán un sueño profundo no quiere afirmar que este sueño se diera realmente, sino más bien indicar con ello que Dios ocultó a Adán, y a toda la humanidad, los pormenores que acompañaron la formación del cuerpo de la primera mujer. Este pensamiento se refuerza con otro antropomorfismo al decir que Dios rellenó con carne el hueco producido por la extracción de la costilla. De no haberlo hecho así, hubiera podido comprobar Adán que Dios había utilizado parte de su cuerpo para formar el cuerpo de la primera mujer.

No cabe insistir en la frase «hueso de mi hueso y carne de mi carne» diciendo que con ella se quiere denotar la consanguinidad en sentido estricto entre Adán y Eva. Los textos que hemos citado más arriba tienen un sentido más elástico. ¿Qué grado de consanguinidad había entre las tribus de Israel y David? El sentido que esta frase tiene en la Biblia debe determinarse cada vez por su contexto. Ahora bien, las palabras de Adán están en relación estrecha con la experiencia que tuvo al final de la revista pasada a los animales. Entre ellos no había ninguno que fuera hueso y carne suyos, es decir, que fuera semejante a él. En cambio, tan pronto como despertó del letargo profundo y vió a Eva delante, exclamó: Esto sí, o: Esta vez *(zos happajam, hac vice, haec demum)*, por fin,

«hueso de mi hueso y carne de mi carne», como si dijera: Esta vez, finalmente, me encuentro frente a una criatura que es semejante a mí, que responde a las exigencias de mi naturaleza, al revés de lo que me sucedió al revistar a los animales. La sorpresa agradable que experimentó Adán al ver que sus deseos se habían convertido en una realidad demuestra una vez más que ignoraba de qué manera había procedido Dios al formar a la mujer [25].

Resumiendo, podemos decir que en el relato de la formación de Eva se aprecia un hecho histórico, que el autor afirma y un conjunto de enseñanzas religiosas que se basan en este hecho. Junto a este núcleo histórico-religioso central existen diversos pormenores que deben considerarse como ropaje literario o modos peculiares de decir y narrar [26]. En cuanto a la valorización de estas diversas circunstancias o particularidades opinamos que éstas, o se admiten todas como afirmaciones formales del autor o se consideran todas como modos de expresión. El carácter popular y antropomórfico de la narración invita a que nos inclinemos por esto último.

[25] «Auctor revera de sopore, de somno profundo loquitur in quo Deus opus suum peregit, at de extasi, de visione, de conscientia rerum quam Adam in hoc somno habuisset, textus prorsus tacet; auctor actui divino characterem suum mysteriosum reliquit, quomodo Deus operatur, creatura non videbit, solummodo operis divini effectum percipiet, ita M. J. Lagrange, O. Procksch, P. Heinisch». Adán sólo pudo conocer por revelación la formación de Eva de una de sus costillas, «cuius modus tamen, non designatur». CEUPPENS, l. c., 122-123.

[26] «In diiudicanda historiographia antiqua, sane ante oculos habendae sunt formae et methodi quibus scriptores illi orientales saepe proponere solent res *aliter* ac hodierni auctores». BEA, *De Scripturae Sacrae inspiratione*, Roma, 1935, 108.

¿Cuáles son, en definitiva, las correspondencias objetivas y reales que se ocultan detrás de este modo artificial de narrar la formación de Eva? ¿Qué quiso significar con ello el autor sagrado? Creemos poder señalar en pocas palabras la mente del autor en este pasaje bíblico si decimos que quiso significar que en la creación de Eva, de naturaleza igual a la de Adán, intervino Dios de una manera especial. El autor sagrado consigna el hecho y no el modo de la formación. ¿Enseña, acaso, que la primera mujer fué formada del cuerpo del primer hombre? Según Lusseau, Dios utilizó el cuerpo de Adán a título de causa ejemplar, de modo que la primera mujer fué creada según el modelo del primer hombre [27]. Nosotros creemos que el origen de la mujer está íntimamente unido, en la intención y ejecución, al origen del hombre. La especie humana prevista por Dios incluía la existencia de la mujer como complemento necesario del hombre. Ambos, el hombre y la mujer, iniciaron en el tiempo y en el espacio la especie humana conforme a lo que se dice en el capítulo primero, versículo 27: «macho y hembra los creó». Dios creó desde el principio la especie humana perfecta, compuesta por dos individuos humanos de género distinto y de cuyo tronco procede, por generación, toda la humanidad posterior.

En el supuesto de que el cuerpo de Eva hubiera sido sacado del cuerpo del primer hombre deberíamos admitir una prioridad de existencia de éste con respecto a la mujer. ¿Cuánto tiempo medió entre la creación de uno y de otro? La formación de Eva, ¿entraba en el designio de Dios en lo que se refiere a la especie humana? ¿Pensaba, acaso, Dios en un androginismo? Si el hombre existió en el tiempo y en el es-

---

[27] *Précis d'histoire biblique,* París, 1949, 55-56.

pacio sin la mujer, se sigue que aquél, en un lapso de tiempo, no fué perfecto ni feliz por faltarle el complemento necesario exigido por la constitución de su naturaleza y por su condición de hombre destinado por Dios para ser el progenitor de toda la humanidad. Si admitimos, además, el sentido obvio del texto de la formación del cuerpo de Eva de una costilla de Adán, surge una grave dificultad. ¿Cuántas costillas tenía Adán al ser formado y con cuántas quedó? O antes o después fué imperfecto. No puede admitirse la opinión que ve en Adán a un hermafrodita y que la costilla no fuera otra cosa que los órganos femeninos. Extraídos éstos, fué Adán perfecto en razón de individuo varón de la especie humana.

Podrá darse que muchos no compartan nuestros puntos de vista sobre esta perícopa de la formación de Eva, y que la tilden de avanzada y contraria a la exégesis tradicional. Pero tenemos la satisfacción de poder afirmar que en nuestro trabajo nos hemos inspirado constantemente en las sabias reglas de exégesis emanadas de la Santa Sede durante los últimos años. Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu,* recomienda a los intérpretes de la Escritura que se esfuercen una y otra vez para ver y definir qué quiso decir y significar el autor sagrado. Y les advierte que gozan de libertad en esta investigación en todos aquellos puntos que no han sido declarados solemnemente por la Iglesia. La misma encíclica advierte que son muy pocos los pasajes bíblicos cuyo sentido haya definido la Iglesia de una manera auténtica, y son pocos también aquellos en cuya interpretación haya unanimidad entre los Santos Padres y la presenten como perteneciente a fe y costumbres. Bien sabemos que, en las condiciones actuales de la ciencia bíblica, no es posible llegar a una solución *positiva* de todos y cada uno

de los problemas que plantean los primeros capítulos del *Génesis,* pero creemos haber llegado a trazar con bastante probabilidad la línea que divide el sentido literal intentado por el autor sagrado en la formación de Eva y los modos artificiales de narrar. En ésta, como en otras cuestiones, Dios y la Iglesia pueden informarnos perfectamente de cuál fué la mente genuina del autor sagrado en este relato. Pero la Iglesia quiere que los exegetas traten de investigar el carácter histórico de estos capítulos de la historia primordial [28].

---

[28] La interpretación que hemos dado de la formación del cuerpo de Eva es compartida actualmente por la mayoría de los autores católicos. «Die Zahl derer, die auch in dieser Frage mit dem literarischen Genus der ersten. Genesis Kapitel Ernst macht und in dem Entstehen Evas aus der Rippe einen dramatischen Symbolausdruck für ihre Gleichheit mit dem Mann, und ihre Hinordnung auf ihn sieht, wobei die Frage der physischen Weise ihres Entstehens offen bleibt, scheint im Wachsen zu sein: Cayetan, Hoberg, Hummelauer, Nickel, Holzinger, Peters, Lagrange, Junker, Göttsberger, Schlögl, Lusseau, De Fraine, Hauret, Premm, Colunga, Chaine, Bartmann, Cordero, Remy. Im einzelnen ist die Ansicht bei diesen Autoren natürlich recht verschieden, worauf hier nicht eingegangen werden kann. Dasselbe gilt vom Grad der Entschiedenheit, mit der sie von eine physikalischen stofflichen Abstammung Evas aus Adam absehen». RAHNER, l. c., 191, not. 33. «L'origine d'Eve est décrite dans les versets Gen. II, 21-24; par ce récit imaginé, l'auteur sacré entend affirmer pour le moins qu'Eve fut créé par Dieu en égalité de nature avec l'homme, et marquer la force indissoluble et l'unité du lien matrimonial». M. GRISON, *Problèmes d'Origines,* París, 1954, 260, not. 24. «En ce qui concerne la création d'Eve, la Commission Biblique elle-même semble ouvrir la voie à une interprétation large, et celle-ci est d'autant plus plausible que le terme que nous traduisons «côte» est un des vocables hébreux les plus obscurs de la Genèse. L'Eglise ne sera pas portée, croyons-nous, à transcher par voie d'autorité l'exégèse d'un texte difficile, devant lequel les Pères avouaient leur ignorance» (COPPENS, *Apologétique,* París, 1948, 987).

No consta en las fuentes de la Revelación que Dios haya revelado a Adán el modo cómo formó a Eva de una de sus costillas. Esta revelación no se encuentra, que sepamos, en todo el texto de la Biblia. En *Mt.*, 19, 4; *Mc.*, 10, 16, se alude a la creación del hombre y de la mujer en un solo acto: «¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra?» En *I Tim.*, 2, 13, dice San Pablo que no consiente que la mujer enseñe ni domine al marido. Como prueba de esta sumisión, dice que primero fué formado Adán, después, Eva. De este texto no se infiere necesariamente que San Pablo se refiera a la prioridad temporal externa del hombre con relación a la mujer. El modo como se describe la formación de la mujer en el *Génesis* está destinado a enseñar que en la institución familiar el marido y padre es cabeza por naturaleza y por designación divina, y que a él todos los demás miembros deben estar sometidos, puesto que en cualquier sociedad el buen orden requiere una autoridad central *(Sutcliffe)*.

Esta misma sujeción inculca San Pablo en *I Cor.*, 11, 8, que demuestra con alusión a *Gen.*, 2, 19-22. «Mas la mujer es gloria del varón—dice—, pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; ni fué creado el varón para *(dià)* la mujer, sino la mujer para *(dià)* el varón.» El fin que perseguía San Pablo con esta exégesis no era querer interpretar auténticamente el texto del Génesis a que alude, sino hacer ver simplemente la superioridad del hombre sobre la mujer por razón de que, en el plano divino de la creación, la existencia de la mujer está concebida en relación al hombre y presentada como exigencia natural del mismo. «El valor doctrinal de los textos paulinos no está comprometido si, analizando de un modo más exhaustivo el género literario del relato y la estruc-

tura documentaria del *Génesis,* se pone en cuestión lo que para el Apóstol no hacía dificultad alguna y que él supone, sin que lo afirme directamente [29]. Creemos que no debe hacerse hincapié en la partícula *ex,* que emplea el Apóstol para decir que la mujer procede *ex andrós,* partícula que ha empleado también la Comisión Bíblica en sentido amplio.

Los Santos Padres han visto en la formación de Eva de una costilla de Adán una figura de la Iglesia, formada del costado de Cristo. Esta tipología subsiste aun en el caso de que la formación de Eva de una costilla de Adán sea considerada como género literario o medio de expresión de una realidad superior. Sería muy interesante llegar a conocer la mente de los mismos Santos Padres en la interpretación auténtica de la perícopa de la formación de Eva. Para que un testimonio patrístico sea decisivo y obligue a nuestro asentimiento se requiere que exista entre los Padres un consentimiento unánime acerca de una determinada interpretación de un texto bíblico también determinado y que ellos presenten esta interpretación como verdad de fe o en conexión con verdades de fe y costumbres. Pero es posible, además, que dichos Padres, al hablar de la creación de Eva, no tengan siempre como finalidad dar una interpretación auténtica del texto ni que presenten su exégesis como la única posible desde el punto de vista doctrinal. Sobre esta exégesis patrística debemos tener en cuenta las siguientes palabras del Papa Pío XII: «Es de esperar que nuestros tiempos podrán en algo contribuir a una más profunda y exacta interpretación de las Sagradas Letras, pues no pocas cosas, y entre ellas principalmente referentes

---

[29] A. M. DUBARLE, *L'Histoire primitive dans la Genèse,* «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 33 (1949), 175-205.

a la Historia, o apenas o insuficientemente fueron explicadas por los expositores de los pasados siglos, ya que les faltaban casi todas las noticias necesarias para ilustrarlas. Cuán difíciles y casi inaccesibles fuesen algunas cuestiones para los mismos Padres se muestra, por no hablar de otras cosas, en los conatos que muchos de ellos repitieron para interpretar los primeros capítulos del *Génesis*... Erradamente, pues, algunos dicen que al exegeta de nuestros días no le queda ya nada que añadir a lo que la antigüedad cristiana produjo, cuando, por el contrario, son tantos los problemas por nuestro tiempo planteados que necesitan nueva investigación y nuevo examen, y estimulan no poco la actividad del intérprete moderno» [30].

Recientemente se ha querido estudiar a fondo el pensamiento de los Santos Padres sobre los pormenores qu acompañaron al hecho de la formación del cuerpo de Eva. ¿Creen ellos que el autor sagrado enseña formalmente que el cuerpo de Eva fué sacado de una costilla de Adán? Entre los Padres griegos antiguos «la materia de la cual Dios formó a la mujer se designa, de ordinario, con la expresión bíblica *apó tes pleurás tou Adam.* Rarísimamente, parece, se pone especial énfasis en la expresión en cuanto traducida por costilla, tanto más que en griego *pleurá,* aun significando ambas cosas, más bien significa costado que costilla. En cuanto al modo de formación, encontramos algunas expresiones muy generales en San Juan Crisóstomo, al decir que «sólo Dios lo sabe», «sólo aquel que hizo la obra lo sabe», «según la manera que El quiso» [31]. Se-

---

[30] *Divino afflante Spiritu, Enchiridion Biblicum.,* Roma, 1954, n. 555.

[31] JOAN. CHRYSOST. *Homil, in Gen.,* hom. 15, n. 3 PL, 53, 121; ibid., 124. Véase P. TERMES ROS, *La formación de Eva en los Padres griegos hasta San Juan Crisóstomo,* «Mis-

gún el modo de hablar de la casi totalidad de Padres griegos antiguos cabe decir que ellos creían que Eva fué formada de una parte del cuerpo de Adán. Pero ¿se puede también decir que lo enseñan como verdad de fe o en conexión con verdades de fe? Para dar una respuesta afirmativa o negativa final haría falta un ingente trabajo de investigación y análisis.

No se conocen documentos emanados del Magisterio de la Iglesia que definan de manera auténtica el sentido del fragmento bíblico que estudiamos. Unicamente existe una respuesta de la Comisión Pontificia Bíblica, 30 de junio de 1909, en la cual se dice que no puede ponerse en duda el sentido literal histórico *speciatim* en aquellos lugares que tratan de hechos que tienen conexión con los fundamentos de la religión cristiana. Entre estos hechos señala «la creación peculiar del hombre» y «la formación de la primera mujer del primer hombre» *(ex primo homine)*. Nótese que la Comisión Bíblica escoge las palabras. No dice «creación inmediata *del cuerpo* del hombre», sino «creación peculiar», que los exegetas deberán precisar e investigar. En cuanto a la creación de Eva dice: «formación de la mujer del primer hombre», no *del cuerpo del primer hombre*. Por lo demás, no debe olvidarse que estos decretos de la Comisión Bíblica, como hace notar el P. Bea [32], no se oponen a un ulterior examen

cellanea Biblica Ubach», Monasterio de Montserrat, 1953, 31-48. No es tan evidente el pensamiento de los Santos Padres contra la teoría del evolucionismo, cuando H. de Dorlodot ha podido escribir: «L'insegnamento dei Santi Padri è molto favorevole alla teoria dell'evoluzione naturale assoluta». Citado por BEA, *Il transformismo*, l. c., 34. La obra de Dorlodot, en su original francés, lleva por título: *Le Darwinisme au point de l'Orthodoxie catholique*, París, 1921.

[32] *L'Enciclica Humani generis e gli studi biblici*, «La Civiltà Cattolica» (1950) 4, 427-428. En el primer capítulo he-

verdaderamente científico de los problemas que allí se ventilan. Por razón de este progreso, la misma Comisión Bíblica no creyó oportuno secundar los deseos que se le habían manifestado de que abrogase los decretos emanados del mismo organismo pontificio los años 1906 (mosaicidad del Pentateuco) y 1909 (carácter histórico de los tres primeros capítulos del *Génesis.)*.

En la alocución del Papa Pío XII, en 1941, en la Academia Pontificia de Ciencias, se deja abierta la puerta al problema de los orígenes del cuerpo humano. En cuanto a la formación de Eva, el Papa se expresa con los siguientes términos: «... y la ayuda dada por Dios al primer hombre viene también de él (del hombre) y es carne de su carne, formada en compañera, que tiene nombre de hombre, porque fué sacada de él» [33].

---

mos señalado los comentarios a la segunda edición del *Enchiridion Biblicum* del presidente y del vicepresidente de la Pontificia Comisión Bíblica, que conceden *plena libertad* al exegeta de investigar aquellos pasajes bíblicos sobre los cuales no existe una declaración auténtica por parte de la Iglesia.

[33] Damos a continuación el texto íntegro original que trata de esta cuestión. «Quel giorno, in cui Dio plasmó l'uomo e egli coronò la frente del diadema della sua immagine e somiglienza, costituendolo re di tutti gli animali viventi del mare, del cielo e della terra, quel giorno il Signore, Dio onnisciente, si fece maestro di lui... Dall'uomo soltanto poteva venire un altro uomo che lo chiamasse padre e progenitore e l'aiuto dato da Dio al primo uomo viene pure da lui ed è carne della sua carne, formata in compagna, che a nome dall'uomo, perchè da lui è stata tratta. In cima alla scala dei viventi l'uomo, dotato di un'anima spirituale, fu da Dio collocato principe e sovrano del regno animale. Le molteplici ricerche sia della paleontologia che della biologia e della morfologia su altri problemi riguardanti le origini dell'uomo non hanno finora apportato nulla di positivamente chiaro e certo. Non rimane quindi que lasciare all'avvenire la risposta al quesito, se un giorno la scienza, illu-

Con estas palabras, ¿cierra el Papa la posibilidad del evolucionismo por lo que se refiere al cuerpo de Eva? Parece que no [34]. Las expresiones que emplea son va-

---

minata e guidata dalla rivelazione, potrà dare securi e definitivi risultati sopra un argomento così importante... La vera scienza non abassa nè umilia l'omo nella sua origine, ma lo innalza ed esalta, perché vede, riscontra e ammira in ogni membro della grande famiglia umana l'orma più o meno vasta stampata in lui dalla immagine e similitudine divina», *Acta Apostolicae Sedis,* 3 (1941), 506-507.

[34] Se dice que, cuando algunos insinuaron al Papa Pío XII que se declarase en contra del transformismo, el Papa contestó: «Non dobbiamo chiudere una porta che forse dovremo essere costretti a riaprire. Di casi Galileo nella storia della Chiesa ne basta uno solo». «La Scuola Cattòlica» (1949), 20. Con relación al decreto de la Comisión Bíblica del 30 de junio de 1909, de que hemos hablado anteriormente, escribe el P. Bea: «Lo stesso Mons. Lorenzo Jansens, O. S. B., il quale a firmato come secondo segretario il Decreto della Commisione, nella sua *Summa Theologica* non dice punto che l'evoluzione, intensa non nel senso materialistico, ma in senso spiritualistico (noi oggi diremmo: l'evoluzione teistico-finalista), sia contraria al Decreto, anzi esprime formalmente il contrario (vol. VII, 1918, 671). Si racconta che egli stesso abbia dichiarato che le parole del Decreto siano stato appositamente escelte tali da non escludere un moderato transformismo». BEA, *Il problema antropologico in Gen.* 1-2. *Il transformismo,* 1, c., 44-45. Lo que no se explica lógicamente es que dicho Janssens se mostrara tan propenso a admitir la posibilidad del transformismo para Adán y se negara tan rotundamente a hacer lo mismo con relación al cuerpo de Eva, porque es difícilmente explicable que el hecho evolutivo se hubiera efectuado solamente en el hombre y no en la mujer, y porque, desde el punto de vista bíblico, existen tantas razones para extenderlo al hombre como a la mujer. Si en la narración de la creación de Adán existen muchos antropomorfismos, ¿no podemos decir lo mismo del relato de la formación de la mujer? Hauret resume la narración de ésta en tres cuadros: 1) Yahvé reflexiona y delibera. 2) Organiza el desfile de los animales delante de Adán. 3) Extrae una costilla al hombre para edificar la mujer. Y se pregunta: «Mais si les deux pre-

gas e indeterminadas, de manera que no parece que allí se afirme que hubo realmente una extracción somática.

En la encíclica *Humani generis,* que en la forma representa un notable avance en relación con el problema tratado en los dos documentos eclesiásticos anteriores, el Papa se expresa de un modo más explícito y concreto, más preciso y con mayor depuración en los términos. Para comodidad de los lectores vamos a reproducir el texto pontificio mencionado. «El magisterio de la Iglesia—dice—no prohibe que en investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entrambos campos se trate de la doctrina del evolucionismo, la cual busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (pues la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios), según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, de modo que las razones de una y otra opinión, es decir, de los que defienden o impugnan tal doctrina, sean sopesadas y juzgadas con la debida gravedad, moderación y templanza, con tal de que todos estén dispuestos a obedecer al dictamen de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y de defender los dogmas de la fe. Empero, algunos, con temeraria audacia, traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese

---

mières scènes sont des *fictions littéraires,* des présentations dramatiques, pourquoi n'en pas dire autant de la troisième, suite normale des deux précédentes? Pourquoi ne pas reconnaître tout simplement que ce catéchisme populaire ressemble a un album dont chacune page offre à nos yeux une image, aussi riche en couleurs qu'en verité théologique?», l. c., 111-112.

ya absolutamente cierto y demostrado por los indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios por ellos fundados y cual si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela» [35]. Como puede apreciarse, en el documento no se distingue entre el origen del cuerpo de Adán y del de Eva; no prohibe que los especialistas de uno y otro campo, es decir, científicos y teólogos, en sus investigaciones y disputas, traten del evolucionismo aplicado al cuerpo humano, tanto de Adán como de Eva, mientras se deje bien a salvo la doctrina del autor sagrado de que Dios intervino de una manera peculiar en la creación de ambos. Creemos que la encíclica no cierra el paso a un transformismo moderado en la cuestión del origen del cuerpo de Eva [36]. En la encíclica aparece la citación de la Alocución dirigida por el

---

[35] *Enchiridion Biblicum,* núm. 616; *Doc. Pontif.*, número 702.

[36] Ya hemos citado anteriormente los autores católicos que se alinean actualmente en las filas del evolucionismo en lo que respecta al cuerpo de la primera mujer. «Si le premier homme provient de la retouche, par Dieu, d'un animal, pourquoi la première femme ne provient-elle pas d'une retouche de sa femelle? Or, la Commission Biblique est formelle: *ex primo homine,* affirme-t-elle. L'homme provient peut-être d'un animal, mais pas la femme. On peut encore retourner la question dans tous les sens, il apparaîtra toujours que la conception selon laquelle Dieu aurait pris un animal qu'il aurait retouché, pour en faire un homme duquel il aurait ensuite tiré une femme, est une conceptioón hybride destinée à concilier deux points de vue opposés et qui, en réalité, ne concilie rien du tout». SALET ET LAFOND, *L'evolution régressive,* París, 1943, 216-217. Y añade E. AMANN: «Les aménagements apportés par les savants..., par les philosophes aux primitives idées (du Transformisme) ne rendent-ils pas nécessaire une reprise en considération du problème? C'st ce qui souhaitent, à l'heure présente, plusieurs théologiens et beaucoup de savants». *Transformisme, Dictionnaire de Théologie Catholique,* col. 1935.

Papa Pío XII en 1941 a la Academia Pontificia de Ciencias. Con ello quiere indicarse que la doctrina explanada en la encíclica concuerda con el pensamiento del Papa manifestado en aquella ocasión, y que es como una interpretación auténtica del mismo. No debe interpretarse lo que dice la *Humani generis* acerca del origen del cuerpo humano por el texto de la Alocución, sino que ésta debe entenderse a la luz de la *Humani generis,* por ser un documento posterior, más solemne y autorizado.

Del trabajo de exégesis sobre los textos que hablan del origen del hombre y de la mujer podemos sacar ciertas conclusiones, que rozarán necesariamente con aquellas a que llegue la hipótesis transformista. Estas conclusiones son las siguientes:

1) En los textos genesíacos relativos al origen de Adán y Eva el autor sagrado únicamente afirma el hecho de su creación, en la que intervino Dios de una manera especial.

2) Las circunstancias sobre el modo de la creación de ambos entran en la mente del hagiógrafo como medios literarios de expresión, sin correspondencia a una realidad objetiva histórica.

3 No se especifica la naturaleza de la materia sobre la cual obró Dios en la formación de los cuerpos de Adán y Eva.

4) Adán y Eva fueron seres humanos por y en el momento de la infusión del alma humana.

5) En todo el relato se presupone la unidad de la especie humana.

La Creación de la especie humana en las antiguas cosmogonías orientales

En la literatura pagana del Próximo Oriente se encuentran sorprendentes analogías con el relato bíblico de la creación del hombre. En el poema babilónico *Enuma Elisch* figura, en la tablilla sexta, la creación de la humanidad o del hombre como coronamiento de la obra divina. Al acto de la formación del hombre precede un consejo deliberativo entre los dioses.

> Cuando Marduk oyó las palabras de los dioses
> su corazón le impulsó a hacer cosas artísticas.
> La palabra de su boca dijo al dios Ea;
> de lo que en su corazón ha meditado comunica la decisión.
> Mi sangre amasaré y de huesos yo...
> Ciertamente, yo suscitaré al hombre, que el hombre...
> Yo fabricaré al hombre, que habite...
> Que sea erigido el culto de los dioses [37].

Para que el hombre existiese hacía falta una víctima que proporcionara la sangre para amasar el cuerpo del hombre. Reunida la asamblea de dioses para señalar el culpable de la guerra provocada por Tiamat, se dijo:

> Fué Kingu quien ha creado la guerra,
> quien ha irritado a Tiamat y organizado la batalla.

Se obligó al dios Kingu a comparecer, y, después de abrírsele las venas, el dios Ea,

> Con su sangre fabricó a la humanidad
> para el culto de los dioses.

---

[37] P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* París, 1907, 187; Pritchard, l. c., 68.

Al final del poema de *Enuma Elisch*, en las aclamaciones a Marduk, se dice:

> El creó la humanidad para tratarla con misericordia
> el Clemente que tiene el poder de dar la vida.
> Que sus palabras se guarden y no se echen al [olvido,
> en los seres de cabeza negra que sus manos han [creado [38].

También en la epopeya de Guilgamesch, la diosa Aruru, antes de formar a Eabani, tomó barro y formó en su corazón la imagen de Anu, el dios supremo:

> Aruru formó en su corazón la imagen de Anu.
> Aruru lavó sus manos; tomó un pedazo de barro
> formó a Eabani, el héroe [39].

En un corto fragmento sobre los orígenes se dice que los dioses, reunidos en asamblea, crearon los animales y los hombres [40]. En otro texto asiro-babilónico aparece la diosa Mami, la «madre creadora del destino», que, para dar vida a siete hombres y siete mujeres, separa catorce fracciones de barro y, terminada la acción preliminar de sus ayudantes en orden a la formación del cuerpo, intervino para «trazar los rasgos humanos y acabarlos a su imagen» [41].

En todos estos textos, algunos de los cuales no se refieren a la creación primitiva, se expresa la idea bíblica de que el hombre tiene en sí algo divino y de que, en cierto modo, fué modelado a imagen de los dioses. En una tradición de Eridu, que recogieron más

---

[38] M. J. LAGRANGE, *Etudes sur es Religions Sémitiques*, París, 1905, 375-376.

[39] DHORME, l. c.

[40] J. PLESSIS, *Babylone et la Bible, Dictionnaire de la Bible, Suppl.* col. 727

[41] DHORME, l. c., 138.

tarde los asirios, se expresa más groseramente esta idea al decir que el hombre ha sido formado de la tierra amasada con sangre de los dioses [42]. Beroso, en un texto que se conserva en mal estado, viene a decir que Bel mandó a un dios que se cortara la cabeza, y con su sangre, amasada con tierra, formó la humanidad. Por esta razón, añade, los hebreos son inteligentes y son partícipes de la naturaleza divina [43].

Muy indeterminados se muestran los textos de las cosmogonías paganas en lo que se refiere al número de individuos creados por los dioses en los orígenes, y del examen atento de los mismos podemos concluir que allí falta la idea de unidad, que aparece en el relato del *Génesis,* en donde se enseña la creación simultánea de una pareja primitiva. La bendición de la misma, junto con la orden de multiplicarse por generación, es también propia de la Biblia [44].

---

[42] CHARLES JEAN, *Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ,* II, *La littérature,* París, 1923, 90.

[43] LAGRANGE, l. c., 386. Véase, del mismo autor, *La cosmogonie de Bérose,* «Revue Biblique», 7 (1898), 395-402. Sobre el tema puede consultarse el trabajo de P. DHORME, *Les traditions babyloniennes sur les Origines,* «Revue Biblique», 28 (1919), 355-359. «To the Hebrew narrator the idea that man was mixed of the Blood of Yahweh was inconceibable; yet the traditional idea was that man partook, in some way, of the divine nature. It is altogether possible that the autor wished to preserve this idea, and so invented the much nobler image of the breath of God to express it. The Bible more than once exhibits the common Semitic idea that the life was in the blood (e. g. *Gen.,* 9, 4). It uses a different idea here, and the motive suggested explains it». J. L. MCKENZIE, *The literary characteristics of Genesis* 2-3, «Theological Studies», 15 (1954), 550.

[44] A propósito de las narraciones antiguas orientales sobre el origen de la humanidad escribe McKenzie: «Nowhere in the acconts of the origin of man do I find the production of a single pair, except for a badly broken tablet which

En el capítulo segundo del *Génesis* se presenta a Dios bajo la imagen de un alfarero que modela el cuerpo del hombre con barro de la tierra. La misma imagen se encuentra en las antiguas cosmogonías. En el templo de Luxor se ve al dios Knum moldeando sobre un torno de alfarero una masa de arcilla para formar el cuerpo del pequeño Amenofis III. También en Grecia, Prometeo forma a los hombres con arcilla. Ea es conocido por el «dios alfarero», y Aruru, «la dama divina alfarera». Junto a la figura de Knum, de que hemos hablado, aparece la diosa Neith, que aproxima a las narices de la figura el signo de la vida para que lo respire. Este flúido de vida provenía de la gran divinidad egipcia, el sol, principio para ellos de toda vida.

Hasta el momento resulta problemática la relación

---

hac lost its context. All the other creation accounts speak of the creation of men, in several cases of men in a city, which obviously supposes a number. This concept appears also in Gen. 1, 26-27, which does not at all imply a single pair. These passages would seem to put it beyond doubt that the ordinary Sumerian and Babylonian conception of the origin of man was that aro seas a group Indeed. In the close social organization of the Mesopotamian cities the idea of a single pair would have been impossible. The same principle is valid for the nomadic pastoral group, in which the individual or the family had no existence outside the clan». L. c., 550. «Il est probable que ce silence (sobre la creación del primer hombre en los documentos asiro-babilónicos) se prolongera toujours ou plutôt il faut reconnaître que la tradition babylonienne connaissait seulement la création des hommes. Les textes sont assez formels. C'est ainsi que l'entendait Bérose qui parle de la création des hommes en pluriel. La cosmogonie abregée que nous avons citée ne parle que de l'humanité. De même un autre fragment plaçant sur la même ligne la foule qui peuple les villes et les bêtes des champs». LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, l. c. 385; PLESSIS, l. c. col. 730.

que puede existir entre el relato del *Génesis* sobre la formación de Eva y el mito sumerio de Enki y Ninhursag [45]. Enki cae enfermo y Ninhursag da a luz una serie de diosas, que cada una debía curar uno de los males que aquejaban al dios. A Enki le duele una costilla (en sumerio TI), y la diosa que la cura se llama Ninti, «la dama de la costilla». El término TI en sumerio significa también «hacer vivir», de modo que la dama de la costilla es al mismo tiempo la señora que hace vivir. La primera mujer sacada de una costilla de Adán se llama Eva, es decir, la madre de todos los vivientes (*Gen.*, 2, 21-22; 3, 20).

Estas analogías entre el relato bíblico de la creación del hombre y las antiguas cosmogonías orientales indican que las tradiciones sobre los orígenes existían en todas las literaturas antiguas del Próximo Oriente, que los hebreos pudieron conocer, o a través de sus antepasados, originarios de Caldea, o al contacto de los patriarcas con la población de Canaán. Pero los hebreos tenían como patrimonio propio otras informaciones más sobrias y elevadas sobre la historia de los orígenes. Dios había hablado a los profetas y les había revelado los hechos históricos, desarrollados en aquellos remotos tiempos de la Prehistoria, con los cuales estaban vinculadas algunas verdades religiosas fundamentales. Los redactores de los documen-

[45] Fué publicado por S. LANGDON, *Epic of Paradise, the Food and the Fall of Man, University of Pennsylvania*, Filadelfia, 1915, y estudiado por S. N. KRAMER, *Enki and Ninhursag: a Sumerian Paradise Myth*, New Haven, 1945. El sumeriólogo M. Witzel no ve en el relato ninguna alusión a la costilla. Véase su trabajo *Ninhursag und Enki (Ein Dilmun-Mythus)*, «Orientadia», 15 (1940), 263; G. RINALDI, *Il mito sumerico di Enki e Ninhursag in Dilmun e Gen. 2-3 secondo recenti studi*, «La Scuola Cattolica», 76 (1948), 36-50.

tos sacerdotal y yahvista, con el fin de inculcar al pueblo estos hechos y estas verdades, juzgaron que, para ello, el método mejor sería el de emplear las mismas imágenes del mundo semítico, que no se opusieran al monoteísmo ni a ninguna de las verdades reveladas, en concepto de ropaje literario

De los criterios racionales de interpretación que señala la hermenéutica bíblica se llega a definir con bastante probabilidad el conjunto de verdades religiosas que el autor sagrado desea afirmar, y reconocer, al mismo tiempo, los elementos del relato que tienen función de vehículo de ropaje literario o modos de afirmación [46]. Las narraciones mitológicas de los pue-

---

[46] Hablando del relato yahvista de *Gén.*, cap. 2-3, dice J. Levie: «L'expression est populaire, tissée d'anthropomorphismes (Dieu ne se promène pas dan un jardin à la fraîcheur du soir), de traits symboliques symbolisme de Dieu modelant de l'argile pour faire un corps humain et soufflant pour donner la vie. Aucune philologie ne sera jamais à même de faire ici le départ certain et définitif entre la pensée religieuse et le cadre de présentation pour la bonne raison, pensons nous, qu'ils ne se séparaient pas nettement qu'ils faisaient bloc dans le pensée humaine de l'auteur inspiré. Plus tard le progrès même de la révélation en Israël a précisé et interprété certains traits de ce récit, par exemple, la signification du symbole du serpent... L'exégète privé pourra s'efforcer d'aller aussi loin que possible dans l'interpretation nuancée de la pensée de Paul, il pourra dégager ses présupposés hérités du Judaïsme et la lumière nouvelle apportée par le fait du Christ; mais lorsqu'il touchera à des traits que Paul ne pouvait même pas envisager (par exemple, la position scientifique actuelle du monogénisme et du polygénisme), il s'apercevra, pensons-nous, rapidement que l'exégèse peut commencer, pousser même jusq'à un certain point l'argumentation, mais que l'interprétation totale de la vérité religieuse définitive n'appartient qu'à l'Eglise». *Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte.* «Nouvelle Revue Théologique», 71 (1949), 1010-1011. Si no es posible distinguir entre la envoltura y el núcleo histórico-

blos paganos acerca de los orígenes habían adquirido enorme difusión y eran conocidas incluso por los israelitas. El autor sagrado podía utilizar estos elementos mitológicos como medios didácticos a condición de despojarlos de todo error dogmático y cercenando todo aquello que fuera incompatible con el más puro monoteísmo. De ahí que, aunque el autor sagrado tomara algo de las antiguas tradiciones, hizo esta obra de selección con un criterio iluminado y ayudado por el soplo de la divina inspiración, que lo inmunizaba de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos. Así vemos que rechaza resueltamente el politeísmo; que excluye de su libro la noticia de las antiguas cosmogonías según las cuales el cuerpo del hombre fué amasado con la sangre de un dios; que niega constantemente al hombre y a la mujer los honores divinos. Por otra parte, y gracias a la conjunción de dos tradiciones, hace ver la trascendencia y providencia divinas; la intervención especial de Dios en la creación del primer hombre y de la primera mujer; el carácter espiritual del alma humana; la superioridad de la especie humana sobre los animales; la dignidad del hombre, constituído vicario de Dios en la tierra, y deberes que esta situación privilegiada le impone. To-

---

religioso por métodos filológicos, acaso pueda llegarse a ello por el estudio de los géneros literarios del Próximo Oriente que pueden revelar cuál fué la mente del autor sagrado. Pero, a pesar de la buena voluntad de parte de los exegetas, «nada tiene de admirar si de alguna que otra cuestión no se llega nunca a una solución plenamente satisfactoria, tratándose a veces de cosas oscuras y demasiado remotas de nuestro tiempo y nuestra experiencia, y también la exégesis, como otras más graves disciplinas, puede tener sus secretos, que, inaccesibles a nuestros entendimientos, con ningún esuerzo logremos descubrir» (*Divino afflante Spiritu,* EB, n. 563).

das estas enseñanzas, que el autor podía presentar en forma más teórica, se desprenden de las tradiciones populares recogidas en su libro, conservando de ellas tan sólo su ropaje exterior y sustituyendo por enseñanzas eternas los errores e inmoralidades que allí se contenían [47]. El hagiógrafo no se propuso, por ejemplo, la cuestión de si el cuerpo de Adán fué formado directamente por Dios de una masa de arcilla. Su talento, del cual da prueba en todo el libro, y el carisma inspirativo que le asistió le impedían presentar como objetivamente verdadera una circunstancia sobre la cual no existía ninguna revelación particular y cuya objetividad no podía comprobar humanamente por faltarle elementos de juicio. En este trance, inserta en su narración esta circunstancia, conservada por la tradición popular, presentándola exclusivamente a título de medio apto para hacer ver la creación peculiar del hombre por parte de Dios. Por otra parte, el concepto muy elevado que el hagiógrafo tenía de Dios no le permite tomar esta imagen antropomórfica de un Dios alfarero o cirujano como realidad objetiva, pero sí podía considerarla como ropaje literario, como medio muy apto para indicar la providencia y solicitud divinas para con el hombre.

La paleontología contribuye a esclarecer la mente del autor sagrado al hablar de un Dios alfarero. Aquí, como en otros pasajes del capítulo segundo, proyecta el hagiógrafo a los orígenes las imágenes y avances materiales de su tiempo. La idea de un Dios alfarero no era posible en la mente del hombre primitivo. «La alfarería fué desconocida por el hombre cuaternario. Las vasijas de barro serían para aquellos inquietos nó-

[47] Van Hoonacker, citado por A. Gelin, *Problèmes d'Ancien Testament*, París, 1952, 58; Chaine, l. c., 73.

madas escasamente útiles a causa de su fragilidad»[48]. ¿Supo Adán que Dios había formado su cuerpo del barro? Si le fué conocida esta circunstancia, ¿por qué los primeros hombres no aprendieron el arte de la alfarería? Queda solamente la explicación dada anteriormente de que la formación del cuerpo de Adán del barro es una imagen, un género literario, un vehículo para la enseñanza de una verdad religiosa. Esta imagen se hallaba en las antiguas tradiciones populares y el autor sagrado se la apropia en parte y le da un valor teológico muy alto, de que carecía en la literatura pagana[49].

---

[48] H. OBERMAIER-GARCÍA BELLIDO-L. PERICOT, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad,* Madrid, 1955, 50-51.

[49] «Aucun théologien actuel n'interpréte à la lettre le texte de la Genèse, comme si Dieu avait modelé de la terre pour former le corps humain. La statue d'argile, d'abord modelée suivant le type humain, puis animée par un souffle du Créateur, ne rencontre sans doute aujourd'hui pas de partisans. S. Augustin recommandait déjà aux chrétiens de son temps, précisément à propos de cette interprétation trop grossièrement littérale d'un texte où les exprssions symboliques abondent, de se garder d'admettre des choses ridicules pour les incroyants», R. BOIGELOT, *L'Homme et l'Univers,* II. *L'Origine de l'homme,* Bruselas, 1946, 39; P. SINETY, *Transformisme,* en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique,* col. 1848. Según Junker, «el relato bíblico no quiere adoctrinarnos acerca de las fases sensibles de la creación de Adán. No nos dice cómo el hombre fué creado, sino *lo que es por creación.* El contenido doctrinal propio son las verdades sobre la naturaleza del hombre y su relación con Dios. La forma literaria de la exposición es una dramatización de estas verdades». *Die biblische Urgeschichte,* 1. c., 40.

La hipótesis del evolucionismo y el origen del hombre

Hoy en día las palabras «transformismo» y «evolucionismo» son dos términos que han rebasado los estrechos límites del área científica para entrar en el léxico ordinario del público. Todos han oído hablar del evolucionismo de las especies y muchos tienen en la subconsciencia las enconadas luchas que, a últimos del siglo pasado y principios del actual, se produjeron entre el evolucionismo integral o materialista y el magisterio de la Iglesia. Decir evolucionismo equivale para algunos a hablar de generación espontánea, es decir, a admitir que la materia bruta se organiza espontáneamente en materia orgánica para terminar con diferenciaciones sucesivas, en formas vegetales y animales de los tiempos geológicos y modernos. Tampoco, según ellos, escapa el hombre a esta regla, y se puede seguir su desarrollo, o, en sentido inverso, remontar a especies animales cuyas sucesivas modificaciones biológicas, morfológicas y psíquicas han creado el tipo o tipos humanos del pasado y del presente. Esta forma de evolucionismo, que en un tiempo estuvo en boga, y contra la cual se ha pronunciado repetidas veces el magisterio de la Iglesia [50], ha cedido el paso a otra

---

[50] El Concilio Provincial de Colonia, 1860, dió el siguiente decreto, aprobado por la Sede Apostólica: «Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, *spontanea* naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, *si corpus quidem spectes*, prodiise». *Coll. Lacensis*, 5, 292; Brinktrine, l. c., 257 El Concilio de Colonia intervino, al parecer, como reacción contra la *Philosophie Zoologique*, 1909, de Lamarck, en donde se defendía que

forma evolucionista parcial, finalista, teística, que reconoce y exige en este proceso evolutivo una acción externa a la naturaleza, que intervenga en determinados estados de esta evolución.

De la materia bruta e inorgánica no puede brotar la vida. En la antigüedad, Aristóteles, Lucrecio y otros creían en la generación espontánea [51]. Santo Tomás, como Aristóteles, creía que ciertos vivientes nacen de la putrefacción, mientras que los organismos superiores proceden de seres de la misma especie. ¿En dónde se

---

el organismo humano se regía por un proceso espontáneo y natural de cambios sucesivos, a partir de un organismo animal interior. No intervino el magisterio eclesiástico en el caso del Dr. Mivart, a quien confirió algunos honores la Santa Sede; y lo hizo de una manera muy discreta a propósito de M. D. LEROY, *Evolution restreinte aux espèces organiques* (1891). En febero de 1895 es llamado a Roma «ad audiendum verbum», y el 26 del mismo mes aparecía en «Le Monde», de París, una retractació del autor, en la que dice: «Me entero hoy de que mi tesis, examinada aquí en Roma por la autoridad competente, ha sido juzgada insostenible, sobre todo en lo que se refiere al cuerpo del hombre...». El P. ZAHM publicó en Chicago, 1896, su *Evolution and Dogma,* que él mismo hizo retirar de la circulación, por haberse enterado de que la Santa Sede era contraria a una divulgación ulterior de su libro. En una palabra, a últimos del siglo XIX el Magisterio Romano se manifestó algunas veces para expresar su disconformidad contra un transformismo que excluía toda intervención especial de Dios en el origen del cuerpo humano. En cambio, en España hubo partidarios del evolucionismo aplicado al cuerpo del hombre, pero reservando una intervención especial al Creador; tales fueron el Card. Z. GONZÁLEZ, *La Biblia y la Ciencia,* Madrid, 1891, t. I, 540-553; J. T. GONZÁLEZ ARINTERO, *La evolución y la filosofía cristiana,* Madrid, 1898. Véase J. ECHARRI, *Evolución y Poligenismo a la luz de la Escritura según el Magisterio Eclesiástico.* «XII Semana Bíblica Española», Madrid, 1952, 124-126; GGISON, l. c., 255-256.

[51] GRISON, l. c., 81.

encuentra, para los primeros, la causa activa natural de su producción? No se halla en otro viviente, y Santo Tomás la atribuye a las fuerzas del mundo estelar, que obran bajo la dependencia de Dios [52]. Darwin no se opuso a la creencia en la obra creadora de Dios; pero lo hizo Haeckel al sostener que la vida se hizo por generación espontánea, con un tránsito gradual de la materia inorgánica y muerta a materia orgánica y viviente, por efecto de causas puramente químico-físicas. Pasteur proclamó que la experiencia no demuestra la generación espontánea. Multiplicó sus experiencias, que confirmaron el adagio: *Omne vivum ex vivo*, pero en sus conclusiones se guarda de rebasar los resultados obtenidos. Ninguno de sus experimentos demostró la generación espontánea, pero no afirmó que no pueda existir. «Es imposible, en el estado actual de la ciencia, probar a priori que la manifestación de la vida no pudo tener lugar de repente, fuera de toda vida anterior parecida» [53]. Después de un siglo se han mantenido intactas las ideas científicas que Pasteur propuso; no se ha demostrado a priori que la generación espontánea fué imposible, pero la experiencia no la ha reconocido en ninguna parte. Ultimamente se ha llamado la atención sobre la existencia de los virus cristalizables y los bacteriófagos. ¿De dónde vienen? Es posible que uno de los orígenes a asignar a los bacteriófagos y virus sea la degradación de una bacteria bajo la influencia del parasitismo. En los virus cristalizables, y acaso aun en los bacteriófagos, esta bacteria habría sido reducida a una sola molécula de

---

[52] In iis quae ex putrefactione generantur (principium activum), est virtus coelestis corporis. Ex materia elementari, virtute seminis, vel stellarum, possunt animalia produci». *Sum. Theol.* 1.ª, 71, 1, ad. lum.).

[53] Citado por GRISON, l. c., 87.

nucleoproteída, dotada esencialmente de un poder asimilador y reproductor. Si esto es así, estos cuerpos no representan, en la historia de la vida, intermediarios reales entre el mundo inanimado y el mundo de los organismos. Sin embargo, su existencia hace concebible una serie de términos a través de los cuales las propiedades vitales se habrían desarrollado y afirmado. Algunos autores han intentado reconstituir esta serie, tales como A. Dauvillier y E. Desguin[54].

Según los datos de la paleografía y geofísica la vida no pudo ser eterna sobre el globo, porque nuestro planeta atravesó por un período durante el cual aquélla no era posible. Se admite que empezó hace unos dos mil millones de años. Para que esta vida fuera posible fué necesario que, una vez se dieran las condiciones favorables para la misma, interviniera Dios con un acto positivo para hacer brotar de la materia muerta, convenientemente dispuesta, esto que llamamos vida, que se manifestó originariamente en organismos más sencillos que los actuales y de los cuales, según la

---

[54] Véase su doctrina en GRISON, l. c., 95-97. «Après les expériences de Pasteur et dans l'état présent de nos connaissances, on doit dire que tout être vivant procède d'un autre être vivant; jamais on n'a vu la vie sortir d'un non-vivant... On doit reconnaître seulement qu'en fait, actuellement, la Science *ignore* comment la vie est apparue sur la terre.» BERGOUNIOUX, F. M., *Evolutionnisme*, en *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, col. 846. Véase E. AMMAN, *Transformisme, en Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 1378, en donde se dice que si los trabajos de laboratorio llegaran a producir protoplasmas vivientes, debería concluirse que existe en la «nature dite brute des virtualités plus complexes encore, que celles qu'étudient la chimie et la cristallographie qu'en définitive de que nous appelons la matière inanimée n'est telle qu'en apparence et que la vie y est déjà cachée en puissance».

hipótesis evolucionista, han derivado todos los que existen actualmente.

En el supuesto de que la hipótesis transformista alcance también al hombre, fué necesario que Dios interviniera de nuevo para que apareciese la especie humana específicamente definida. Esta acción divina pudo efectuarse sobre un organismo animal adulto ya existente, o, en la primera fase embrional, que fuera apto para recibir el alma razonable y espiritual. Existe casi unanimidad entre los científicos en admitir el evolucionismo en el reino vegetal y animal [55], con exclusión del hombre. Esta concepción nueva se opone a la antigua, llamada fixista, según la cual existen entre las especies, aun entre las más afines, barreras infranqueables, tanto que, para la aparición de una nueva especie, se juzgue imprescindible una nueva creación.

La unanimidad cesa cuando se trata de extender al hombre las leyes del evolucionismo. El transformismo aplicado al hombre no es un hecho demostrado; hoy por hoy es una pura hipótesis. Sus defensores se apoyan sobre argumentos sacados de la biología, anatomía comparada, embriología, biogeografía, paleantropología y prehistoria. Aparte de los argumentos biológicos y morfológicos esgrimen con preferencia el argumento paleontológico. Cuanto más, dicen, se retrocede hacia los orígenes, tanto más las formas corporales humanas se acercan a las del cuerpo animal. Es bien conocido el

---

[55] L'Evolution, c'est-à-dire, le passage de la vie d'une espèce à une autre est un *fait,* désormais établi; l'évolution n'est pas une *hypothèse;* on doit la tenir pour une certitude scientifique. Lors des *Colloques de paléontologie* qu'ont réuni à Paris, en avr. 1947, Les paléontologistes et biologistes les plus connus de France, d'Angleterre, d'Amérique, de Suède, l'unanimité a été totale sur ce point.» BERGOUNIOUX, *Evolutionnisme,* en *Catholicisme,* col. 842.

cuadro de las eras o períodos geológicos, que, juntos, suman millones y millones de años. La vida se manifiesta en la era primaria con la aparición de plantas y animales invertebrados, anfibios y peces, perfeccionándose hasta la aparición del hombre, después de millones de años, a principios de la era cuaternaria. En el mundo fósil, antes de la aparición del *homo sapiens*, se han encontrado los primates, de naturaleza incierta, bestias u hombres, tales como el gigantepiteco y el megántropo. Ya en el pleistoceno inferior aparecen el *Pitecántropo erectus* y el *Sinántropo*, cuyos caracteres somáticos se acercan tanto a las formas simiescas que discuten los sabios sobre si se trata de monos antropoides o de un hombre dotado de inteligencia. Según Grison, desde el punto de vista morfológico el *Pitecántropo erectus* ocupa un sitio intermedio entre los antropoides y el hombre. Según Kappers, no puede clasificarse entre los homínidos propiamente dichos. El *Sinántropo* representa un tipo más acabado y, probablemente, puede asignársele la inteligencia [56].

Los descubrimientos se han sucedido y los fósiles de los antropoides se han multiplicado extraordinariamente, revelando, según muchos evolucionistas, la ortogénica del hombre según el esquema: *Antropoides-Sinántropo-Pitecántropo-Homo Neandertalensis-Homo sapiens*. Existe, pues, una zona de indeterminación en el mundo de la paleantropología en que, en cuanto al cuerpo, no se sabe si nos hallamos ante un fósil de un mono extremadamente desarrollado y perfeccionado o de un hombre primitivo.

Pero otros descubrimientos pretenden destruir este esquema al revelar que fósiles contemporáneos del Neandertal presentan tipos morfológicamente mixtos, de ca-

---

[56] GRISON, l. c., 198; P. LEONARDI, *Evoluzione dei viventi*, Brescia, 1950, 185-186.

racteres neandertalenses y del *homo sapiens*. Aún más: los mismos descubrimientos sugerirían la coexistencia en el pleistoceno inferior de las dos formas del hombre fósil, la del pitecoide o simiesca y la del *homo sapiens* [57]. Si así fuera, la hipótesis evolucionista, desde el punto de vista de la paleantropología, perdería su fuerza. Sin embargo, muchos son los hombres de ciencia, católicos y acatólicos, que se inclinan por incluir al hombre, en cuanto a su cuerpo, en las leyes de la evolución. Piero Leonardi, buen católico, afirma que los más recientes descubrimientos paleontológicos, que han dado a conocer numerosas formas de transición morfológica entre el hombre actual y los monos antropoides, no excluyen la posibilidad de una derivación del cuerpo humano del cuerpo de algún primate, y aun parecen aportar buenos argumentos en favor de dicha derivación, en cuanto se refiere a la parte somática. Como el mismo autor declara, esto, en el estado actual de las investigaciones, es una pura hi-

[57] Tal es la tesis defendida por G. KOPPERS, *La religione dell'Uumo Primitivo*, Milán, 1947; N. LAHOVARY, *Lès orgines humaines et la diminution du cerveau chez l'hommne dépuis le paléolithique*, «Anthropos», 41-44 (1948), 81-118; *Du nouveau sur le problème des origines humaines*, «Anthropos», 45 (1950), 183-194. Dice el padre Marcozzi [*Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo*, «Gregorianum», 29 (1948), 384-387], que esta hipótesis impresionó mucho a ciertos teólogos y exegetas (Bea, Spadafora, Priero), pero cree que su argumentación no tiene consistencia. Los errores principales de Lahovary, dice Marcozzi, son: 1) Que sincroniza períodos relativamente breves, de regiones completamente diversas y lejanísimas. 2) Pone entre las fósiles más antiguos hallazgos que no son fósiles. 3) Da como ciertamente antiguos fósiles de forma reciente que, en realidad, según los últimos estudios, son dudosos. 4) Pone entre los fósiles menos recientes algunos que, ciertamente, son los más antiguos. 5) Más de una citación no tiene relación con el argumento de que se trata.

pótesis, una sospecha, una suposición con fundamento en la realidad [58].

Podemos suponer que esta hipótesis, con ulteriores descubrimientos, se convierta en tesis, y entonces nos preguntamos: ¿Se opone el evolucionismo, aun teístico y finalista, a los datos de la Biblia? Por la exposición de los textos relativos a los orígenes de Adán y Eva hemos podido ver que el texto bíblico no se opone a la hipótesis transformista rectamente interpretada.

Se suele preguntar si el autor sagrado condena el transformismo, o lo confirma positivamente, o emplea expresiones que no le favorecen, a lo cual debemos responder que el fixismo formaba parte de la cultura humana de los destinatarios del *Génesis* y del instrumento vivo, que prestó cuerpo, expresión y resonancias a su redacción, entendiendo estrictamente por fixismo la actitud intelectual de quien no ha observado ni se ha representado otra cosa que la división estanca entre los organismos específicamente distintos [59]. El

---

[58] *L'Evoluzione dei viventi,* l. c., 220. En contra de estas normas de prudencia procedió C. Müller en su libro, puesto en el índice, *L'Encyclique «Humani generis» et les problèmes scientifiques,* Lovaina, 1951. Véanse los reparos que se le hicieron en «Osservatore Romano», 6 junio 1954. «Bueno será anotar que ese abuso no suprime la posibilidad de otros abusos, y, en particular, del abuso contrario, que consistiría en desestimar las pruebas pro-transformísticas hasta convertir el transformismo casi en una pura ilusión, y en proceder como si las ciencias naturales no pudiesen aportar nada o no hayan aportado nada que exija atención por parte del escriturista o teólogo, imponiéndole también mucha cautela y moderación. La encíclica misma ha condenado también, implícitamente, este abuso..., sólo reprueba como abuso el que se considere el transformismo antropológico como si fuese enteramente cierto y demostrado.» ECHARRI, l. c., 136.

[59] ECHARRI, l. c., 136.

autor sagrado no se planteó nunca formalmente el problema del modo de formación del cuerpo humano. Lo único que afirma, y en lo cual hace hincapié, es el hecho de que Dios intervino de una manera especial en la creación de los primeros representantes de la humanidad. Si ésta es una verdad enseñada formalmente por la Biblia, las conclusiones de la ciencia que se oponen a ella deben rechazarse como falsas.

Queda, por consiguiente, descartado el transformismo materialista e integral, que explica la evolución de las especies por una organización espontánea de la materia inorgánica, a cuya ley estaría también sujeto el hombre. Existe un evolucionismo teísta que admite una intervención divina especial en el proceso evolutivo del cuerpo humano. Dice Leonardi: «Todos los organismos y las leyes conforme a las cuales reciben la existencia y su devenir se deben a la voluntad creadora de Dios...; los fenómenos evolutivos responden a un plan preordenado por Dios» [60]. Pudo Dios intervenir ejerciendo una acción especial sobre un organismo animal ya viviente, adaptándolo para recibir el alma espiritual. En esta hipótesis aun puede afirmarse, como muy bien lo anota Marcozzi, que Dios creara inmediatamente el cuerpo del primer hombre, no *inmediatione suppositi,* sino *inmediatione virtutis* [61]. Esta in-

[60] LEONARDI, l. c., 128. «La evolución es fundamentalmente finalista, y sólo una teoría de este tipo, que reconozca como causa final la infinita sabiduría del Creador es capaz de explicar la integridad de los hechos. Las causas invocadas por las teorías mecanicistas son factores que influyen y condicionan la evolución, causas inmediatas, catalizadoras del proceso, pero no son causa última.» B. MELÉNDEZ. *La evolución orgánica vista por un paleontólogo,* «Las Ciencias», 18 (1951), 8.

[61] *Le origine dell'Uomo,* Roma, 1944, 160, del cual son estas palabras: «Se qualcuno pensase più soddisfacente alla

tervención divina especial pudo hacerse, o bien en el organismo de un animal ya adulto, o en la primera fase embrional. En esta última hipótesis transformista, Dios, con infinita sabiduría, hubiera depositado en los gérmenes vitales la potencialidad de perfeccionamientos siempre más altos, actuándola de una manera misteriosa para nosotros[62]. Si nuestro organismo, dice Grison, fué preparado largamente por la inmensa historia de la vida, por la liberación progresiva de servidumbres de ambiente, por el desarrollo, en el reino animal, de un sistema nervioso más apto para centralizar y controlar los movimientos, el tránsito al orden humano dependía de una acción muy especial de Dios. En el momento de la creación y de la infusión del alma el mundo biológico fué, en el hombre, realzado y asumido por el espíritu. Comenzaba una nueva historia, en la cual cada persona aventajaba en valor la masa de seres que habían precedido nuestra espe-

mentalità scientifica che il Creatore, per formare il corpo del primo uomo, abbia utilizzato una materia già organizzata e a noi morfologicamente più vicina, come sarebbe un antropoide, chè Egli ha alquanto transformato nell'atto dell'infusione dell'anima spirituale, non si vede che cosa si potrebbe obiettare sotto l'aspetto teologico.» Es un error por parte de algunos teólogos querer presentar el evolucionismo, aun moderado, como contrario al dogma, o al menos como sospechoso. En estas cuestiones *mixtas* tanto los teólogos como los hombres de ciencia deben mantenerse en sus puestos, atentos siempre a seguir la voz del Magisterio de la Iglesia. «Pero deben tener presente los teólogos que lo que hoy es mera posibilidad podría ser algún día un hecho demostrado; y que siempre es grande el daño para la fe en Dios si se llega a demostrar que son falsas las ideas utilizadas para la fundamentación apologética del cristianismo. HANS PFEIL, *Fe y Ciencia Moderna*, «Ciencia y Fe», 12 (1956), 80.

[62] BEA, *Il problema antropologico in Gen.* 1-2. *Il transformismo*, l. c., 23.

cie. Pero también con ello se inauguraba un orden moral en el que las relaciones interpersonales debían tender a la unidad, como en una inmensa familia [63].

Como hemos dicho ya, el evolucionismo es, hoy por hoy, una hipótesis. Debe contarse con la posibilidad de que un día pueda convertirse en una doctrina cierta. En este supuesto, ¿habría oposición entre las conclusiones de la exégesis y la doctrina del evolucionismo creacionista? El *Génesis* no excluye toda posibilidad de evolución en el cuerpo humano. Dios, creando a Adán y Eva, pudo utilizar materia orgánica ya animada [64], pero no puede admitirse esta hipótesis

---

[63] *Problèmes d'Origines*, l. c., 266.

[64] Transcribimos el testimonio de un autor católico bien conocido. «L'auteur sacré ne dit pas, que par suite de l'infusión de l'âme, le corps du premier homme, formé par Dieu de la poussière du sol, es devenu d'inanimé animé, mais qu'il est devenu «personne vivante» (hebr), c'est-à-dire, que la vie humaine lui a été communiquée. Il a donc pu se faire que ce corps, primitivement formé de la poussière du sol, eût déjà la vie, une vie inférieure à la vie humaine, et que Dieu a pris cet être déjà vivant pour en faire, por l'infusión de l'âme, une personne vivante», F. CEUPPENS, *Le polygénisme et la Bible*, «Angelicum», 24 (1947), 27. Y en otro lugar del mismo trabajo se pregunta: «Dieu a-t-il pris directement de la poussière du sol pour former le corps du premier homme, ou bien a-t-il pris le corps d'un animal, qu'il a, au moment de l'infusión de l'âme, disposé à recevoir une âme humaine? Je pense que les deux théories peuvent se défendre, *j'incline cependant plutôt vers la seconde*», pág. 29. No olvidemos nunca que el evolucionismo aplicado al cuerpo del primer hombre no es una cuestión definida científicamente. Según el P. Bea, ésta pertenece, como otras (y cita la que se refiere a la edad del género humano y de cómo Eva fué creada de Adán), a aquellos problemas que deben investigarse por la Paleontología, Biología y Morfología, pero que no han encontrado todavía una solución clara y determinada, y que en el futuro podrán resolverse si la ciencia natural se deja iluminar y

sino dentro de los límites en que se salvaguarde la acción especial de Dios, de que se habla en la Biblia, y que hemos puesto de relieve en el examen exegético que precede. Esta acción es distinta de la de las leyes ordinarias de la Providencia, y su resultado fué determinar la materia orgánica y animada que debía ser apta para recibir el alma humana. Si de hecho Dios utilizó o no el cuerpo de un animal para formar el del hombre es una cuestión que no pertenece a la exégesis, sino a la antropología. El *Génesis* no cierra las puertas a la posibilidad de la hipótesis de un transformismo creacionista, rectamente entendido [65].

---

guiar por la fe. *Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte,* «Biblica», 25 (1944), 77. Bien conocida es la figura del P. Agustín Bea en el campo de la exégesis católica moderna y su ascendencia y prestigio por razón de los cargos de responsabilidad que ocupa. Diversas veces ha tratado el problema del evolucionismo relacionándolo con la Biblia. En una conferencia, tenida en el curso de Sexta Semana Bíblica, organizada por el Instituto Bíblico, del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1948, habló del transformismo antropológico, dejando las puertas abiertas a un sano evolucionismo. En la discusión que siguió a continuación se le objetó desde el punto de vista de la exégesis patrística y de la tradición, y contestó: «Consensus ille patrum non potest considerari *authentica* interpretatio Scripturae, cum in re nostra Patres simpliciter *repetant* quod dicit Scriptura nihil dubitantes de litterali narrationis biblicae intellectu.» Véase *Verbum Domini,* 1948, 326. Sobre la mente de los Santos Padres en esta cuestión suscribimos las palabras del Dr. Eugenio González: «No hay un solo texto patrístico en el que pueda apoyarse la teoría evolucionista, ni tampoco textos explícitos y válidos para impugnarla desde el punto de vista dogmático o teológico.» *El Evolucionismo en los Santos Padres,* en *El Evolucionismo en Filosofía y Teología,* Barcelona, 1955, 181.

[65] L. PIROT, *Adam et la Bible, Dictionnaire de la Bible, Suppl.,* col. 94; P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte,* pág. 48. «Une doctrine évolutionniste, qui tient

El poligenismo

Bastaría el examen que hemos hecho de los textos que hablan del origen del hombre y de la mujer para deducir la conclusión de que toda la humanidad desciende de un solo padre, o de una sola pareja primitiva. Este pensamiento y esta doctrina acerca de la unidad de la especie humana se enseña implícitamente en el primer capítulo del *Génesis* al decir que Dios impuso a la primera pareja el mandato de reproducirse y henchir la tierra. Esta firme creencia la manifiesta aún más claramente, si cabe, el autor sagrado en el segundo capítulo, en donde se trata de la soledad de Adán y de la necesidad que tuvo Dios de crear la mujer para realizar sus designios sobre la humanidad. Una lectura no prevenida del texto, dice el P. Dubarle, parece llevar a la conclusión de que, según el autor sagrado, todos los hombres que pueblan actualmente el mundo son los descendientes de la primera pareja pecadora, y cuyos nombres son Adán y Eva. De esta manera lo ha entendido toda la antigüedad cristiana, cuyo pensamiento sobre este punto podría parecer imponerse a un católico de hoy como regla de su creencia [66].

Sin embargo, algunos antropólogos y biólogos han emitido la hipótesis del poligenismo, es decir, de la existencia de varios troncos o parejas en el origen de la humanidad, sea actual, sea prehistórica. En estos problemas de los orígenes se barajan términos que conviene explicar para precisar su alcance. Los tér-

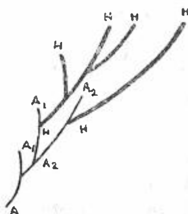
---

compte d'une création d'une âme par Dieu n'est pas contredite par la Bible, qui ne donne pas un enseignement sur le *comment* de la création du premier couple humain». J. Chaine, art. *Adam*, en *Catholicisme*, col. 129.

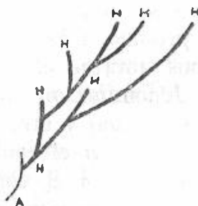
[66] *Les Sages d'Israel*, París, 1946, 1-20.

minos «monogenismo» y «poligenismo» responden a un problema de individuos: ¿Hubo en los orígenes de la humanidad uno o muchos primeros padres? Los términos «monofiletismo» y «polifiletismo» responden a un problema de grupo, problema que sólo se plantea si admitimos la preparación del cuerpo del hombre por evolución. En este caso, el organismo humano, ¿proviene de un solo grupo de primates o surge de grupos distintos de los mismos? Cuando se habla de polifiletismo se da a entender que la humanidad tuvo en sus orígenes dos o más padres. El monofiletismo no entraña, de suyo, ni el monogenismo ni el poligenismo, ya que en un mismo grupo pudo empezar la humanidad por uno o por muchos padres. En la suposición de que el problema de grupo se haya resuelto en el sentido del monofiletismo no se resuelve con ello el problema del individuo [67].

El Papa Pío XII, en la encíclica *Humani generis*, presenta al poligenismo incompatible con el dogma



Incompatible con el monogenismo.



Compatible con el monogenismo.

(M. GRISON: *Problèmes d'Origines*, París, 1954, pág. 271)

— H: *Hombres*
— A: *Antropoides*

[67] GRISON, l. c., 267; LEONARDI, l. c., 202-205.

del pecado original; en este documento pontificio se afirma el monogenismo, con el cual se concilia únicamente el monofiletismo. El Papa disocia las dos cuestiones del evolucionismo y del poligenismo. Hemos visto cuál es su pensamiento referente al transformismo. «Mas, tratándose de otra hipótesis, es decir, del poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación, o bien de que Adán significa el conjunto de los primeros padres, ya que no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos» (*Rom.*, 5, 12-19; *Conc. Trid.* ses. 5, cán. 1-4).

Como se desprende de los términos de la encíclica, se prohibe a los hijos de la Iglesia o a los fieles cristianos abrazar el poligenismo. Se ha discutido si en la denominación mencionada deben incluirse los «peritos en uno y otro campo» de que habla la encíclica al enjuiciar el evolucionismo, y la respuesta debe ser afirmativa si el contraste ha de tener sentido; y no es difícil comprender por qué se ha preferido este término más genérico. Sería una manera de subrayar que, pues la Iglesia toma aquí una decisión, los peritos deben someterse lo mismo que los simples fieles y por la misma razón [68]. El Papa declara que el poligenismo es incompatible con el dogma católico del pecado

---

[68] ECHARRI, l. c., 139.

original, por razón de que no se ve de ninguna manera la posibilidad de conciliarlo con el mencionado dogma [69].

Señala el documento pontificio las modalidades poligenistas que pugnan con el dogma cristiano del pecado original, pero deja abierta la puerta a un poligenismo preadamítico que admite la existencia de hombres antes de la aparición de Adán, y que desaparecieron antes de su advenimiento sin dejar descendencia. Esta modalidad del poligenismo puede admitirse teológicamente, aunque no cuente con argumentos científicos que la apoyen [70]. Antes de la encíclica *Humani generis* hubo teólogos que trataron de armonizar el poligenismo con los datos de la fe hasta decir que el pecado original podría ser un hecho imputable a una colectividad, de la cual descendió la humanidad entera. Se lanzó la hipótesis de que entre los primeros hombres, que eran simples, cándidos, capaces de dejarse seducir por una personalidad poderosa, hubo uno que, o bien por astucia o por violencia, habría arrastrado a otros en la revuelta, provocando, sobre la raza, el castigo divino [71]. Con esta hipótesis se quiso mantener cierta unidad porque, aun cuando las caídas fueran numerosas, sin embargo se unificarían por la

---

69 ECHARRI, l. c., 138.

70 El llamado preadamismo se presenta bajo dos formas. Según una, Adán es solamente el padre de una parte de la humanidad actual, mientras que la otra descendería de los preadamitas. Este aspecto del preadamismo fué defendido por Isaac de la Peyrèe (1594-1676), y no puede conciliarse con la encíclica *Humani generis,* porque admite que existen sobre la tierra verdaderos hombres que no descienden de Adán por generación natural. La otra forma del preadamismo es la de unos hombres que vivieron con anterioridad a Adán, desapareciendo antes de su advenimiento.

71 H. RONDET, *Les origines humaines et la théologie, Problèmes pour le réflexion chrétienne,* «Cité Nouvelle», 1

iniciativa de un jefe. Aparte de que en esta hipótesis no se explica cómo pudo precipitarse en el pecado una humanidad dotada de la santidad y justicia originales, también sería inconcebible la plena libertad de la falta original al tener que explicarla por la cooperación unánime de una multitud [72].

La antropología contemporánea se pronuncia casi unánimente por el monofiletismo, queriendo con ello expresar la conexión de toda la humanidad a un mismo y único tronco animal original. Después de haber respondido a la pregunta de si las razas humanas, vivientes o extinguidas, deben considerarse como descendientes de un único tronco ya humano, o deben considerarse provenientes de troncos diversos, concluye el P. Marcozzi: «Todos los hombres se presentan, por sus caracteres morfológicos, fisiológicos y psíquicos, como una única grande familia, que ha tenido una historia bastante larga y ha estado sujeta a nota-

---

(1943), 973-987. Los autores católicos que simpatizaron con el poligenismo fueron: E. AMANN, *Préadamites, Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 2799; *Transformisme*, ibídem; J. BATTAINI, *Monogénisme et polygénisme*, «Divus Thomas» (Piac) 26 (1949), 187-201; A. Y. J. Boyssonie, *Polygénisme, Diction. Théol. Cathol.*, 2520-2536; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, París, 1948, 54 sigs.; A. M. DUBARLE, l. c., 19-26; ídem, *Sciences de la vie et dogme chrétien*, «Vie Intelectuelle», 15 (1946), 624; J. GUITTON, *La pensée moderne et le catholicisme*, Aix-en-Provence, 1936; A. LIENART, *Le chrétien devant le progrès de la science*, «Etudes», 255 (1947), 299-300; A. MANCINI, *Monogenismo e poligenismo*, «Palestra del Clero», 28 (1949), 904-908; B. PRETE, *A propósito del poligenismo*, «Sapienza», 1 (1948), 420-421.

[72] *Principes doctrinaux dont doivent s'inspirer les Catholiques dans les questions philosophiques et scientiphiques qui concernent les origines du monde et de l'homme*, «Semaine Religieuse de Paris», 2 diciembre 1944, pág. 348. Citado por HAURET, l. c., 176.

bles transformaciones, y se ha dividido y subdividido en muchos grupos menores y característicos, algunos de los cuales han desaparecido»[73].

Si la ciencia puede aportar algún dato cuando se trata del problema de grupo, es impotente al tratarse del problema del número de individuos o de parejas primitivas. Algunos paleontólogos defendieron la ologénesis, o sea la aparición simultánea de individuos de la familia humana en varios puntos de la tierra, allí donde las condiciones de vida lo permitieron. Pero no disponen de ningún argumento positivo para sostener esta hipótesis, porque no puede hablarse de simultaneidad cuando nos hallamos frente a períodos que abarcan miles y miles de años, cuando estos períodos

[73] L. c., 359-360. La ciencia actual se inclina resueltamente por el monogenismo. Estamos, pues, muy lejos de aquellos días en que Teilhard de Chardin escribía: «La science, laissée à elle-même, ne songerait jamais (c'est le moins qu'on puisse dire) à attribuer une basse aussi étroite que deux individus à l'énorme édifice du genre humain». Citado por CLAMER, l. c., 130. Precisamente la idea que el autor sagrado quiere poner de relieve es el poder y virtud divina que, al bendecir y hacer fecundas las relaciones sexuales humanas, ha creado este enorme edificio de la humanidad. Dice sobre esta cuestión P. LEONARDI: «Riassumendo, si può concludere che per quanto riguarda l'Umanità attuales tutti i dati scientifici sembrano deporre in favore dell'unità di origine, e che anche per quanto riguarda i tipi più arcaici, se da un lato non mancano constatazioni che inducono ad una certa perplessità, alcune delle più recenti scoperte (Steinheim, Carmelo, etc.) hanno portato buoni argomenti favorevoli alla genesi unitaria. Possiamo quindi—in attesa di ulteriori più vaste cognizioni derivanti dal continuo progreso degli studi—, affermare tranquilamente che finora nessun fatto veramente positivo infirma seriamente il principio tradizionale dell'origine unitaria dell'uomo». *L'Evoluzione dei viventi*, Brescia, 1950, 205; DENIS, P., *Les origines du Monde et de l'Humanité*, París, 1950, 82-88.

no se corresponden en los diversos continentes y cuando las correlaciones cronológicas exactas entre regiones tan lejanas son imposibles de fijar. El supuesto admitido comúnmente de que la humanidad tuvo su cuna, su centro de origen y de dispersión, no ha sido desmentido hasta el momento por ningún argumento científico positivo. Que en este centro de origen apareciera una sola pareja humana o más no es problema que pueda resolverse con certeza con sólo los recursos de las ciencias naturales, porque nunca se podrá saber por la Paleontología y Biología si en los orígenes hubo una o más parejas [74].

En las fuentes de la Revelación se halla una respuesta a este problema, que trasciende las esferas de la ciencia. Son numerosímos los textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, como de la Tradición, que hablan de un solo progenitor en los orígenes de la humanidad o de una única pareja, de la cual procede todo hombre que haya existido sobre la tierra después de Adán. De los textos bíblicos es muy explícito el siguiente de *Act.*, 17, 26: «El (Dios) hizo de uno (algunos testimonios llevan la lección: *de una sola sangre)* todo el linaje humano, para poblar toda la haz de la tierra.» Refuta San Pablo a los paganos que pretendían ser autóctonos, por creer que cada pueblo es hechura de sus propios dioses, y deduce del monogenismo la obligación que tienen de adorar al único Dios verdadero. Todos los pueblos proceden de un protoparente único, de la sangre de un mismo padre, que dió vida, por generación, a todos los individuos humanos que existieron después él [75].

---

[74] MARCOZZI, l. c., 361.

[75] MARIANI, *Il poligenismo e la Bibbia*, l. c., 227-229; RAHNER, l. c., 197-199.

En *Rom.*, 5, 12-21, dice San Pablo que el pecado entró en el mundo por un *solo hombre*, y por el pecado, la muerte... En el versículo 14 hace ver que este *hombre*, que trajo la muerte al mundo, fué Adán al decir que «la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado como pecó Adán». En el versículo 18 dice: «Pues como, por la desobediencia de *uno*, muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán justos». Siempre en el texto de San Pablo aparece la oposición entre uno, un hombre, y muchos, todos los hombres. Claramente se deduce de este texto que el pecado original originante fué el pecado de un hombre: Adán. No se puede admitir la explicación colectiva. No se dice en el texto mencionado que se trata del origen del género humano, ni que el pecado original se transmite a los hijos del mismo por generación; pero este texto es suficientemente explícito si se pone en relación con otros textos bíblicos. La doctrina de la Iglesia aparece evidente en el decreto sobre el pecado original, emanado del Concilio de Trento [76]. Según el Concilio, Adán es el primer *hombre*, y, por tanto, una personalidad concreta e individual. Este primer hombre cometió un *pecado, que es por su origen uno solo* y, transmitido a todos por propagación, está como propio en cada uno [77].

En el Concilio Vaticano, los Padres tenían preparada la definición dogmática siguiente: «Si alguien negare que el género humano todo entero descienda de

---

[76] *Conc. Trid., sess.* V, 17 junio 1956. Véase el texto castellano en DENZINGER, E. RUIZ BUENO, D., *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, 1955, 225-226.

[77] Véase su comentario en los manuales de teología y RAHNER l, c., 10-18.

un protoparente Adán, sea anatema.» Por razones de la guerra, que obligaron a suspender las labores del Concilio, no se aprobó solemnemente este decreto ni se promulgó, pero indica bien cuál fuera la mente de la Iglesia. En la discusión que se tuvo sobre el mismo decreto el obispo Savanah protestó contra las anotaciones explicativas que se adjuntaron al esquema. El prelado americano afirmó que las razones para definir la unidad del género humano le parecían muy fuertes e insistía sobre la necesidad de definir la doctrina monogenista por razón de las teorías racistas que se extendían por los Estados Unidos y que tendían a negar un origen común a blancos y negros. El monogenismo estaba en primer plano en el proyecto de la definición conciliar [78].

De lo dicho cabe concluir que el poligenismo no es una cuestión dogmática indiferente, sino que está en conexión estrecha con verdades dogmáticas. Supuesta la libertad de opinar en las cuestiones que plantea el poligenismo, no se ve en absoluto la manera de poder compaginar sus postulados con el dogma del pecado original. Ya hemos visto que el poligenismo, en las modalidades que cita el documento pontificio, o bien pugna con la universalidad del pecado original, que se extiende a todos los hombres que han existido después de Adán, y del cual proceden por generación, o bien choca con el carácter individual del primer hombre que cometió el pecado, que la Biblia y la Tradición señalaban con el nombre de Adán, y a quien consideran como hombre concreto e individual. Ya esta misma incompatibilidad hace que sea extraordinariamente temerario abrazar el poligenismo o considerarlo como cuestión indiferente desde el punto de vista

[78] HAURET, l. c., 174.

dogmático. Sabios y no sabios deben, en este particular, tener muy en cuenta la enseñanza de la Iglesia, a la cual incumbe directamente el derecho de señalar el verdadero sentido de los textos bíblicos que rozan con doctrinas de fe y costumbres. Ahora bien, leyendo sin prevención el texto bíblico se llega al convencimiento de que en la Biblia se enseña explícitamente el monogenismo. Esta misma doctrina abrazan los Padres y escritores eclesiásticos. El Magisterio de la Iglesia considera el monogenismo como fundamento de la doctrina del pecado original y de la redención. En cambio, «desde el poligenismo se llegará siempre, al final, a una negación de la generalidad del pecado original o de la unicidad y singularidad histórica del pecado original» [79].

La ciencia no puede oponerse a verdades de fe ni llegar a conclusiones que estén en oposición con ellas o con verdades unidas íntimamente con verdades dogmáticas. Ya hemos visto que, según la mayoría de los sabios, las razas humanas, actuales y fósiles, forman un grupo coherente. La sola conclusión lógica para el género humano, dice Vallois, es la que admite para él el origen monofilético [80].

Una Conferencia internacional de antropólogos, reunida por la U. N. E. S. C. O. en París, 1951, facilitó la siguiente declaración sobre el problema de las razas: «Los sabios reconocen generalmente que todos los hombres actuales pertenecen a una misma especie, llamada *Homo sapiens,* y que han salido de un mismo tronco. Cuándo y cómo los diferentes grupos humanos

---

[79] WENNEMER, K., *Uber die Frage nach der Abstammung des Menschen,* Francfort, 1952, 214.

[80] *Les preuves anatomiques de l'origine monophylétique de l'homme,* «Anthropos», 39 (1929), 75.

se desgajaron del tronco común, se discute» [81]. La cuestión de si en los orígenes de la humanidad hubo un solo primer padre sale fuera de las fronteras hasta donde puede llegar la ciencia humana [82]. Sobre la misma tenemos el testimonio de la Revelación, según la cual Adán es el primer hombre y, por consiguiente, una personalidad concreta e individual de la cual han procedido, por generación, todos los seres humanos que después de él han existido sobre la tierra

[81] GRISON, l. c., 272, n. 44.

[82] «Positif allerdings vermag die Naturwissenschaft nicht zu bestimmen, wie viele Menschenpaare es am Anfang gegeben hat. Dach braucht sie nicht viels anzunehmen, es kann ein einziges Urelternpaaar genügen. Das aber berichtet die Bibel und ergänzt damit in einem wichtigen Punkte die profane Wissenschaft». P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte,* Lucerna, 1947, 56; *Das Buch der Genesis,* Bonn, 1930, 141.

IV. "PLANTO DIOS UN JARDIN EN EDEN"[1]

El famoso expositor de la Sagrada Escritura, Pablo

[1] Bibliografía general sobre el Paraíso: ALBRIGHT, W. F., *The location of the Garden of Eden (Gen., 2)*, «The American Journal of Semitic Langages», 39 (1922-1923), 14-31; AMMAN, A. M., *Der Lageort des irdischen Paradieses*, «Münchener Theologische Zeitschrift», 3 (1952), 415-417; BAUWMAN, G., *Les sens de l'expression connaître le bien et le mal*, «Bijdragen», 15 (1954), 162-171; BEGRICH, J., *Die Paradieserzahlung*, «Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft», 9 (1932), 93-116; BROCK-UTNE, *Der Gottesgarten. Eine vergleichende Religionsgeschichtliche Studie*, Oslo, 1935; BRODMANN, B., *Quid doceat Sacra Scriptura utriusque Testamenti de indole historica narrationis de Paradiso et lapsu, Gen.*, 2-3, «Antonianum», 12 (1937), 125-164; 213-236; 337-356; BUDDE, K., *Die biblische Paradiesesgeschichte*, Giessen, 1932; CEUPPENS, F., *Le Paradis terrestre, Gén.*, 2, 4 *b*-3 24. Lieja, 1942; COPPENS, *J., Waar lag het Paradijs?*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 20 (1943), 60-66; COLUNGA, A., *Adán en el Paraíso*, «Ciencia Tomista», 19 (1927), 5-28; DEIMEL, A., *Novus textus cuneiformis de paradiso et de peccato protoparentum*, «Verbum Domini», 3 (1923), 347-349; ídem, *Wo lag das Paradies?*, «Orientalia», 15 (1925), 44-54; ídem, *Die biblische Paradieserzählung und ihre Babylonishe Parallelen*, «Orientalia», 16 (1926), 90-100; DELITZSCH, *F., Wo lag das Paradies?*, Leipzig, 1881; Du-

Heinisch [2], empieza su exposición del fragmento del Paraíso con las siguientes palabras: «Así como en la historia de los tiempos primitivos se hallan muchos enigmas, así también en esta historia bíblica acerca de los orígenes de la humanidad se hallan tantos, que no es posible que la razón humana pueda solucionarlos todos de una manera positiva. Que el escritor sagrado siga empleando en el relato del Paraíso muchas imágenes, salta a la vista con sólo fijarse en los antropo-

---

EARLE, D., *Sciences de la Vie et dogme Chrétien*, «Vie Intellectuelle», 12 (1947), 6-22; ENGELKEMPER, W., *Die Paradiesesflüsse*, Münster, 1913; FELDMANN, J., *Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berück-sichtigung der ausserbiblischen Ueberlieferungen* (*Altt. Abhandlungen*, IV), Münster i. Westf., 1913; FISCHER, J., *In der Erzählung von Paradies und Sündenfall*, «Biblische Zeitschrift», 22 (1934), 323; FRUHSTORFER, K., *Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel*, Linz, 1927; GOOSSENS, W., *L'Immortalité corporelle dans les récits de Gen.*, 2, 4 *b*-3, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 12 (1935), 722-742; MCKENZIE, JOHN, L., *The literary characteristics of Genesis*, 2-3, «Theological Studies», 15 (1954), 541-572; SALA, B., *Adamo et Eva nel Paradiso terrestre*, Milán, 1924; STAERK, W., *L'arbre de la vie et l'arbre de la science du bien et du mal*, «Revue d'Histoire et Philosophie Religieuse», 8 (1928), 66-69; STEVENSON, K. L., *The Rivers of Paradise*, «Expositor Times», 40 (1928-1929), 330-332; SUTCLIFFE, E. J., *St. Gregory of Nyssa and Paradise*, «The Ecclesical Review», 84 (1931), 337-350; THEISS, *I. Das Land des Paradieses*, «Pastor Bonus», 38 (1927), 414-424; 39 (1928), 19-31; 110-120; VAL, HONORATO DEL, *La historia bíblica del Paraíso y la crítica positivista*, «La Ciudad de Dios», 37 (1895), 481-490; 38 (1895). 2) 83-91; WINNET, F. V., *Pardise of Eden*, Toronto, 1929; VACCARI, A., *Il sopranaturale in Gen.*, 2-3, «Questioni Bibliche», I, Roma, 1950, 169-184; I. LEWY, *The two Strata in the Eden Story*, en «Hebr. Coll. Annual», 27 (1956), 93-100.

[2] *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Lucerna, 1947, 57-58.

morfismos. Pero, ¿hasta dónde llega la imagen en la narración? ¿Tenemos en ésta una simple exposición poética, o encierra un núcleo histórico? ¿En dónde se halla concretamente este núcleo? ¿Qué partes deben considerarse como simbólicas, qué otras como históricas, y cuál es la envoltura o ropaje de un pensamiento? No es fácil determinar concretamente lo que el autor sagrado considera como parte ornamental y la doctrina que quiere enseñar bajo la envoltura de una exposición plástica, y aún podemos añadir que esto es imposible por ahora. Ya San Agustín intuyó la dificultad del problema, y a este respecto dice: «Sé que se ha hablado mucho acerca del Paraíso. Existen sobre este tema tres opiniones principales, de las cuales una entiende el relato en sentido estrictamente literal, otra en sentido exclusivamente espiritual, y la tercera en un sentido y otro, a saber, en parte según la letra y en parte en sentido espiritual» [3]. A esta última se adhiere el Santo Doctor.

El Papa Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu,* alude a los esfuerzos de los antiguos Padres para interpretar los primeros capítulos del *Génesis*, diciendo: «Es de esperar que nuestros tiempos podrán en algo contribuir a una más profunda y exacta interpretación de las Sagradas Letras, pues no pocas cosas, y entre ellas principalmente las referentes a la Historia, o apenas o insuficientemente fueron explicadas por los expositores de los pasados siglos, ya que les faltaban casi todas las noticias necesarias para ilustrarlas. Cuán difíciles fuesen algunas cuestiones para los mismos Padres se muestra en los conatos que muchos de ellos repitieron para interpretar los primeros capítulos del *Génesis*». Estos esfuerzos por parte de

[3] *De Genesi ad litter.*, VIII, 1, PL, 34, 371.

los Santos Padres aparecen de un modo especial en la interpretación de la perícopa del Paraíso terrenal.

El relato del Paraíso se halla propiamente en *Génesis*, 2, 8-17. Esta es la versión del texto original hebraico:

> «Plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al Oriente, y allí puso al hombre que había modelado. Yahvé Dios hizo germinar del suelo toda suerte de árboles agradables a la vista y apetecibles al paladar, el árbol de la vida en medio del jardín, y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía de Edén un río para regar el jardín y de allí se dividía formando cuatro brazos (o cuatro cabezas de río). El primero se llama Pisón, que rodea toda la tierra de Havila, donde abunda el oro; el oro de este país es puro, y allí se encuentra el bedelio y la piedra *schoham*. El segundo río se llama Guijón, que rodea toda la tierra de Cus. El tercer río se llama Tigris (Jidequel), que corre al oriente de Asiria. El cuarto río es el Eufrates (Perat). Yahvé Dios tomó el hombre, y lo puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase, y le dió este mandato: «Puedes comer de todos los árboles del jardín, pero en cuanto al árbol de la ciencia del bien y del mal no comas de él, porque el día que de él comieres ciertamente morirás.»

No vamos a reproducir las innumerables hipótesis que se han formulado en el curso de los siglos acerca de la naturaleza de este relato, sino más bien proceder al examen atento del mismo, con el fin de ver y definir cuál fué la mente del autor sagrado, o bien al componer por sí mismo este relato, o bien al insertarlo en este contexto, en caso de que allí hubiera vestigios de un documento o tradición distintos de donde lo hubiera sacado.

Al decir el texto que Yahvé Dios plantó un jardín, salta a la vista que nos hallamos en un pasaje antro-

pomórfico, en donde se presenta a Dios como si fuera un jardinero. Pero bajo esta figura es fácil ver la idea oculta que se quiere enseñar, a saber: que Dios tuvo providencia del hombre que había creado, proporcionándole, desde el primer momento, un ambiente agradable y adecuado para su desarrollo. O, en términos más concisos, que Dios tuvo providencia del hombre [4].

En el texto hebreo se dice que Dios plantó un *gan*, término que corresponde a *jardín* en nuestra lengua, y que la versión de los LXX han traducido por *Paradeisos* (Paraíso) y la Vulgata Latina: *Paradisum voluptatis*. ¿Qué sentido tiene el vocablo *gan*? Algunos

---

[4] «Le premier trait que frappe dans ce récit (cap. 2), c'est son caractère primitif et l'assimilation constante des conduites de Dieu aux conduites de l'homme». GUITTON, J. *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, París, 1947, 91. En el texto de la Vulgata se lee: «plantaverat», cuya lección se explica por el deseo de armonizar este texto con *Gén.*, 1, 12, en donde se dice que las plantas fueron creadas antes que el hombre. En el versículo 5 se lee que no producía la tierra hierba ni arbustos porque no había hecho Dios llover todavía sobre la tierra ni había hombres que la trabajaran. Cuando apareció el hombre no ofrecía la tierra comodidades suficientes para ser habitada, por lo cual Dios, por su solicitud para con el hombre, planta un jardín en medio del desierto y hace germinar rápidamente gran variedad de árboles para que recreen su vista, le protejan con su sombra de los rayos del sol y aseguren la conservación de los frutos del campo, que deben servirle de comida. Según Coppens, había en el Paraíso muchos árboles de vida. Los árboles de que se habla en 2, 9, estaban en el *adamah*, en la tierra, fuera del Paraíso, ya que en éste sólo había árboles maravillosos. Traduce él el texto como sigue: «Yahvé hizo germinar de la tierra toda suerte de árboles..., pero en el jardín árboles de vida, y además el árbol del bien y del mal». *Een, twee of meer levensboomen in het Paradijs?*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 20 (1943), 66-70. ¿Qué finalidad tenían los árboles fuera del Paraíso?

quieren derivarlo de la radical hebraica *ganan,* que significa proteger, rodear, en cuyo caso *gan* significaría recinto protegido, vallado [5]. El término griego *paradeisos* viene del persa, y pasó a la lengua asiria reciente y al hebreo posterior al exilio bajo las formas de *pardisu* y *pardés* (*Cant.*, 4, 13; *Eccl.*, 2, 5; *Mth.*, 2, 8), respectivamente. En todas estas lenguas el vocablo *paradeisos* significa un recinto vallado, un parque, un jardín plantado de árboles [6]. Añade el texto que Dios colocó al hombre en este jardín, con lo cual se insinúa la idea de que el *gan* era un jardín, un oasis en medio de una llanura desértica. El *gan* se distingue de *adamah, tierra,* lugar donde fué creado el hombre

---

[5] El vocablo del texto hebraico, *gan,* que traducimos por «jardín», es de origen sumerio. Los sumerios disponían de dos palabras para designar un campo cultivado o un huerto: *gan* y *a-schag,* siendo el primero el de más uso en tiempos antiquísimos. «Habebant quidem Sumeri et Accadii aliud nomen ad locum arboribus consitum seu «arbustum», designandum, scilicet *gisch-ar=kiu* (verbotenus «arborum plantatio»). At in *gisch-ar arbores* tantum habebantur; in *a-schag* frumentum et etiam olera; in *gan* praeter frumentum et olera poterant etiam arbores fructiferae plantari, quae omnia secundum Scripturam praecipuum victum Adae et Evae constituebant. Igitur Sumeri si paradisum in sacra Scriptura descritum nominare voluissent, aptius et nomen *gan* (quam *gisch-ar*) dedissent». DEIMEL, *Verbum Domini,* l. c., 282.

[6] La palabra *gan* ha sido traducida al griego por *paradeisos.* «Ce mot n'est pas grec d'origine: c'est un emprun iranien. En Zend, le terme correspondant *pairidaeza* signifie *enceinte circulaire;* l'equivalent grec serait *peri-toichos.* Dans l'*Anabase* et la *Cyropédie* Xénophon emploie *paradeisos* pour désigner un parc planté d'arbres où l'on entretient des animaux; sorte de jardin zoologique. Si l'on consulte l'usage de *paradeisos* dans les papyrus grecs, on décrirá cet endroit comme un jardin planté d'arbres fruitiers et probablement protégé par une clôture». G. LAMBERT, *Le Drame du Jardin d'Eden,* «Nouvelle Revue Théologique», 76 (1954), 920.

y que deberá trabajar penosamente una vez expulsado del *Paraíso* (*Gén.*, 3, 17-24)[7].

En el relato bíblico, este jardín se encuentra en *Edén.* Este vocablo corresponde al sumerio *edin* y al babilónico *edinu,* palabras que significan una campiña al aire libre, la grande llanura. De esto se deduce que, al hablar el texto bíblico de un jardín en Edén. se quiere significar que el *gan* era un oasis en medio de una paramera.

La Biblia precisa todavía más la localización de este jardín al añadir: «al Oriente», es decir, del lado del sol naciente. Este jardín estaba situado al oriente de Palestina, sin que nos sea posible señalar concretamente el sitio de su emplazamiento[8]. Algunas inscripciones cuneiformes hablan de Bit Adini, «casa de Edén», región situada a lo largo del Eufrates y del Balik. El profeta Ezequiel (27, 23) menciona Edén entre las ciudades que comerciaban con Tiro. El mismo profeta (38, 13-16), en una lamentación sobre el rey de Tiro, compara la situación del príncipe fenicio con la de Adán en el Paraíso, en Edén, en el jardín de Dios, colocado sobre la santa montaña de Dios, que, según *Is.*, 14, 13, se halla en las extremidades del

---

[7] Paree que el conjunto de la narración da a entender que el hombre fué creado en la tierra (*adamah*), de donde lo sacó Dios para transportarlo al jardín (*gan,* 2, 8, 15). De este jardín fué expulsado después del pecado (3, 19-24) y obligado a trabajar la tierra de la *adamah.* Con ello quiere indicar el hagiógrafo la providencia de Dios sobre el hombre, al cual aseguró un bienestar físico perfecto ya a raíz de su creación, algo que estaba fuera de sus exigencias naturales; era, pues, don gratuito.

[8] De Vaux, *La Genèse,* pág. 44. La expresión hebraica *miq-quedem* puede entenderse en sentido espacial, con el significado de: *al Oriente, del lado del Oriente,* o una noción temporal, con el sentido: *desde antiguo.*

Norte [9]. San Jerónimo, basándose en una tradición judía del libro IV de Esdras (apócrifo), 3, 6, traduce el texto bíblico de la siguiente forma: «*que Dios había plantado... desde el principio*», de lo cual, según el mismo Santo Doctor (*Liber Quaestionum hebraicarum in Gén.*, PL, 23, 940), se deduce claramente que Dios plantó el Paraíso en Edén antes de crear los cielos y la tierra. En este punto, San Jerónimo demuestra que estuvo bajo la influencia de las tradiciones rabínicas [10].

> «Yahvé Dios hizo germinar del suelo toda suerte de árboles agradables a la vista y apetecibles al paladar, el árbol de vida en medio del jardín, y el árbol de la ciencia del bien y del mal» (vers. 9).

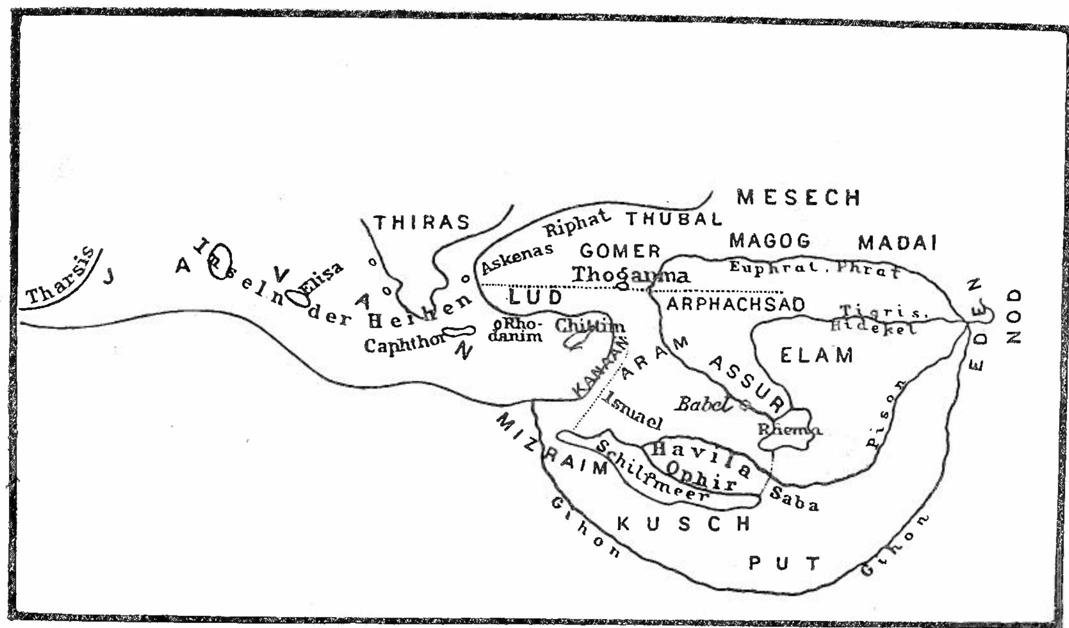
En este versículo, sembrado de dificultades, parece que, en general, se quiere señalar el origen de los árboles, que existen por haberlos creado Dios para provecho del hombre. En segundo lugar habla de dos árboles especiales que se encontraban en el interior del jardín. A propósito de los mismos se preguntan los exegetas: ¿De cuántos árboles se hablaba en el texto primitivo? Algunos críticos suponen que en el texto primitivo sólo se hacía mención de un árbol, inclinándose por considerar como original el árbol de la ciencia del bien y del mal [11]. Pero la mayoría de

---

[9] CLAMER, l. c., 118; CHAINE, l. c., 34.

[10] M. J. LAGRANGE, *S. Jeróme et la tradition juive dans la Genèse*, «Revue Biblique», 7 (1898), 563-566; A. CONDAMIN, *L'influence de la tradition juive dans la version de St. Jerôme*, «Recherches de Science Religieuse», 5 (1914), 1-21.

[11] BUDDE, K., *Die biblische Urgeschichte*, 1883, págs. 48-49; SCHMIDT *H., Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tubingen, 1931, pág. 30. Se fundan en el hecho de que en todo el capítulo tercero no se habla ni se supone



Los ríos del Paraíso (UBACH, l. c., pág. 15).

los autores admiten que la mención del árbol de la vida pertenece al texto original. De hecho, este árbol tiene sus más hondas raíces en la tradición babilónica [12]. Según el protestante Humbert, «la presencia, ya desde el principio, de los dos árboles en el Paraíso sigue siendo la hipótesis más objetiva» [13].

Al P. Lagrange le inquietaba la dificultad que surge de la comparación de este versículo con lo que se dice en el capítulo tercero, versículo tercero. «Según el versículo 9, el árbol de la vida se hallaba en medio del Paraíso, mientras que Eva (3, 3) habla del árbol de la ciencia del bien y del mal como si estuviera en el centro del mismo. Decir con Dillman que los dos estaban situados en el medio es una escapatoria. Parece, sin embargo, que no se puede suprimir del relato primitivo alguno de los árboles... La dificultad se desvanece en el supuesto de traducir el versículo 9 como sigue: «El árbol de la vida, y, en medio del Paraíso, el árbol de la ciencia». Como se ve, esta lectura se obtiene con el simple desplazamiento de la conjunción «y» [14]. «Puede también darse la hipótesis de que un escriba colocara el árbol de la vida en medio del jardín, por creerlo más noble, sin

---

la mención del árbol de la vida. Explican su presencia en el texto actual de *Gen.*, 2, 9 y 3, 22 por una interpolación.

12 LAGRANGE, *L'Innocence et le Péché,* l. c., 343; VAN HOONACKER, A., *Connexion of Death with Sin according to Genesis,* «The Expositor», 9 (1915), 133-134.

13 *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse,* Neuchâtel, 1940, 27; «De cet examen de l'hypothèse et des arguments de K. Budde il est permis d'inférer que l'arbre de vie est un élément authentique et essentiel du récit de Gen. 2, 4*b*-3. GOOSSENS, *L'Immortalité corporelle dans Gen. II,* 4 *b*- *II,* «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 12 (1935), 741.

14 L. c., 343.

percatarse de los inconvenientes que de ello se seguirían. Sin embargo, no deben tomarse las palabras del texto bíblico con precisión matemática. Lo más obvio es pensar que el autor sagrado quería decir que ambos árboles estaban dentro del recinto del Paraíso, en su interior [15].

Dejamos para más adelante la cuestión sobre el significado de los dos árboles, y pasamos al examen del fragmento referente a los ríos del Paraíso. Los expositores modernos de la Biblia consideran generalmente los versículos 10-14 de este capítulo como posteriores al texto primitivo, y justifican esta sospecha por el tono totalmente distinto de estos versículos con relación al contexto anterior y posterior, por su exposición un poco deslucida y porque sitúan el Paraíso en lugar distinto del que deja entrever el contexto de toda la narración [16]. Mientras los versículos 10-14 colocan el jardín en las fuentes del Tigris y del Eufrates, es decir, en las montañas de Armenia y al norte de Palestina, otros textos, como *Gen.*, 2, 8 y 3, 24, señalan su emplazamiento al este de Palestina, al Oriente.

---

[15] Así Dillmann, seguido de Hetzenauer, Fruhstorfer, Heinisch, Bea, Ceuppens, Denis, del cual son estas palabras: «L'expression *au milieu* n'exige pas une précision mathématique et peut signifier d'une manière vague à l'interieur.» *Les origines du Monde et de l'Humanité,* Lieja, 1950, 123.

[16] «Il est evident à une première lecture que ces versets, issus d'une autre source que l'ensemble du récit, y ont été maladroitement inséres. Les précisions locales, les idées qui s'y font jour, le temps utilisé sont étrangers à l'ensemble de la narration. En outre, le vers. 15 reprend l'histoire où le vers. 9 l'avait abandonné et il répéte ce que le vers 8 avait déjà dit: *Pagrafe* est evidente». Denis, l. c., 121.

Más adelante insistiremos sobre esta cuestión, que aquí sólo hemos indicado.

El contenido del versículo 10 es bastante confuso. En él se dice que

> «una corriente de agua *(nahar,* en hebreo) salía de Edén para regar el jardín y de allí se dividía para formar cuatro brazos (literalmente: cuatro cabezas de río)».

No se indica el nombre de este curso de agua, que no puede identificarse con el Eufrates. «El río sale de Edén, y no aparece en el texto que el manantial se halle en el jardín. Fuera de allí, sea del jardín, sea del país de Edén, se dividía, no en cuatro brazos, sino en cuatro cabezas de río, que son asimismo muy importantes. En la naturaleza ningún río se divide para formar otros cuatro ríos; lo normal es que muchos ríos se junten para formar uno [17]. Sin embargo, no cabe pensar que el autor sagrado tuviera intención de ofrecernos un tratado científico de geografía, sino expresarse conforme a las concepciones geográficas de su tiempo [18]. El quiso expresar la idea anti-

---

[17] LAGRANGE, l. c., 344-345. Según el texto hebraico el río *(nahar)* cuyo nombre no se indica, salía del Edén. No se dice que el manantial del río se hallara en el Edén, sino que salía de allí con el fin de regar el Paraíso. Su fuente podía estar en otra región. Véase CEUPPENS, *De Historia primaeva,* l. c., 11.

[18] Según Lambert, «L'esprit dans lequel l'hagiographe a écrit cette péricope sur les fleuves nous paraît être le suivant: le grand fleuve aux eaux surabondantes qui arrose l'Eden et assure la constante irrigation du jardin est en relation evec quatre grands fleuves de la terre. Nous le répétons: géographie rudimentaire qu'il est vain de vouloir justifier par la science moderne. Ce serait retomber dans l'erreur d'un concordisme heureusement dépassé». L. c., 922.

gua según la cual todos los ríos reciben el agua del gran estanque superior, y que con ello estaba asegurada la irrigación del jardín. Era tanta la cantidad allí amacenada que bastaba para alimentar a cuatro grandes ríos.

Los cuatro ríos mencionados en el relato tienen de común que todos tienen sus fuentes en una región lejana del Nordeste. El Eufrates y el Tigris son conocidísimos; sobre los otros dos no convienen los autores en su identificación. El autor proporciona algunos datos que pueden facilitar esta tarea.

Dice que el Pisón rodea toda la región de Havila, donde hay oro puro, bedelio y la piedra *schoham*. San Jerónimo creía que se trataba del Ganges. La región de Havila, que en *Gen.*, 10, 7, 20 se menciona conjuntamente con Seba, y que servía de frontera a los ismaelitas (*Gen.*, 25, 18), debe buscarse en la Arabia del Norte o del Sur. Según Jaussen y Savignac [19]. Havila está en relación con Seba y Dedán, que corresponde al oasis de El-Sela, situada en Arabia, como Seba y Taiman. En este caso Pisón correspondería a un grande *wadi* o torrente de esta región. El bedelio es una especie de goma transparente y aromatizada (*Núm.*, 11, 7) que destila un árbol. El *schoham* era una piedra preciosa que debía figurar en el efod y en el pectoral (*Ex.*, 25, 5; 28, 9, 20), y se cree que corresponde a la cornalina, de color purpúreo (acádico, *schamtu*) [20].

Del segundo río se dice que rodea la tierra de Cus. Algunos expositores identifican esta región con la de los casitas o caseos, y afirman que el Guijón del texto

---

[19] *Nouvelle incription minéen d'el Sela-Dedan*, «Revue Biblique» (1910), 521-531. Flavio Josefo y muchos antiguos Padres ven en el Pisón el río Indo y Ganges en Guijón.

[20] LAMBERT, l. c., 922-923.

responde al río Kerka. Pero en la Biblia (*Ier.*, 2, 18; *Eccli.*, 24, 25) se llama país de Cus a Etiopía, y de ahí que, bajo el término de Guijón, deba reconocerse el río Nilo. El hecho de situar en el Oriente las fuentes del Nilo, que, después de seguir hacia el Sur y regar la región de Cus, lleva sus aguas hacia el Norte, obedece a la mentalidad geográfica del tiempo, según la cual Africa y Asia se unían en el extremo sur del mar Eritreo por un continente desconocido. Así se explica que Alejandro Magno (*Estrabón*, 15, 25), hallándose en las orillas del Indo, creyera encontrarse en el curso superior del Nilo [21]. En esta última hipótesis podría admitirse que los cuatro ríos nacieran en un mismo lugar, que podría ser Armenia o el Cáucaso.

EMPLAZAMIENTO DEL PARAÍSO

Alguien podría pensar que con los datos que nos presenta el texto bíblico se puede llegar a una localización perfecta del Paraíso. Y, sin embargo, no sucede así. En 1897 escribía el P. Lagrange: «Se ha emplazado el Paraíso en tantos lugares y con precisiones tan concretas, que el público considera la cuestión como desesperada [22]. Y el mismo gran exegeta

---

[21] LEMAIRE-D. BALDI, *Atrante biblico,* Turín, 1955, 33. «Strabo glaubte allerdings, dass man auf dem Nil nach Indien fahren koenne (XV, 1, 4) und berichtet, dass Alexander, alo er auf seinen indischen Feldzuge im Hydaspes Krokodile und am Acesines ägyptische Bohnen sah, zunächts der Meinung war, die Quelle des Nils gefunden haben (XV, 1, 25).» HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, 1. c., 63.

[22] L. c., 346. MCKENZIE, 1. c., 553-572, expone las diversas explicaciones de los que defienden la unidad del relato del Paraíso, y concluye: «But, in any case, the

repetía en 1902: «No debe explicarse la Biblia con los últimos atlas geográficos, sino con la geografía de los antiguos, aunque sea menos segura» [23].

Con ocasión del ya citado texto de Ezequiel (28, 13-16), en donde el Edén aparece como sinónimo de la montaña de Dios, se originó una corriente de interpretación fantástica del Paraíso. El apocalipsis siríaco de Baruc lo coloca en el cielo, cerca de Dios (4, 1-4; 51, 9-11), morada de los escogidos, según el libro cuarto de Esdras (8, 52). San Ireneo afirma que Adán fué expulsado del Paraíso y arrojado de este mundo *(Adv. Haereses,* 5, 5, 1). (P. Grelot, *La Géographie mythique d'Henoch,* RB. 65 (1958), 43) Para San Atanasio *(Expositio Fidei,* PG, 25, 201), el Paraíso de donde fueron arrojados nuestros progenitores es el lugar prometido al buen ladrón *(Lc.,* 23, 43), y en donde San Pablo oyó palabras inefables cuando fué arrebatado al tercer cielo *(II Cor.,* 12, 2-4). San Epifanio *(Ancoratus,* 54, 55, PG, 43, 113) y San Crisóstomo *(De Cruce et Latrone,* 1, 2, PG, 49, 104) protestan contra aquellos que colocaban el Paraíso fuera de este mundo. Entre los Santos Padres no existe unanimidad acerca del lugar donde estaba emplazado, y presentan esta cuestión como no perteneciente a la fe y costumbres [24].

---

geography of Eden is altogether unreal; it is a Never-never land, and attemps to locale it, even in the author's mind, are futile», pág. 555. En los conatos hechos para localizar el Paraíso se han propuesto hasta ochenta hipótesis.

[23] «Revue Biblique» (1902), 270.

[24] SUTCLIFFE, E. J., *St Gregory of Nyssa and Paradise. Was it terrestrial,* «The Ecclesiastical Review», 84 (1931), 337-350. Le contestó MESSENGER, E. C., *The early Fathers and the Garden of Eden, ibidem,* 85 (1931), 58-62, al que replicó SUTCLIFFE, *ibidem* 85 (1931), 621-623.

Interrumpido el hilo de la narración por la noticia sobre los ríos del Paraíso, se prosigue en el versículo 15 con las palabras:

> «Yahvé Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase.»

Estas palabras, ¿no son, en parte, repetición de lo que se dijo en el versículo octavo? En contra del sentido que se desprende de todo el contexto anterior y siguiente, este versículo podría hacer sospechar que el hombre fué creado en vistas al jardín y no éste para el hombre. «Para los agricultores, para los cuales se ha desarrollado esta narración llena de imágenes, la situación ideal hubiera sido la de no tener la preocupación de trabajar los campos bajo el sol ardiente para ganar penosamente su vida, sino el de permanecer sentados a la sombra de hermosos árboles bien regados y produciendo cada uno sus frutos, sin otro esfuerzo que el de recogerlos. La felicidad de los tiempos mesiánicos se parecerá a la de los tiempos de los orígenes: «Cada uno se sentará bajo su parra y bajo su higuera, y nadie los aterrorizará» (*Mich.*, 4, 4; *I Reg.*, 5, 5; *Zach.*, 3, 10) [25].

Pero no hay contradicción entre la obligación de trabajar y guardar el jardín, como puede y debe hacer un buen propietario, y el trabajo impuesto como castigo, ejercido en condiciones penosas por las malas condiciones de la tierra. Con este precepto del trabajo se quiere significar que el mundo material ha sido creado para servicio y solaz del hombre. «Esta finalidad incluye toda una filosofía de la economía social, que se desarrollará en el judaísmo y en el cristianismo, defensores de la dignidad del hombre, en

---

[25] LAMBERT, l. c., 927, n. 29.

contra de los sistemas que lo esclavizan. El hombre recibe de Dios la misión de guardar y cultivar el jardín. En el pensamiento del autor sagrado este trabajo no era penoso por cuanto el suelo no había sido maldecido ni producía cardos ni espinas. El hombre, de mantenerse fiel, hubiera ejercido sin esfuerzo alguno una actividad saludable [26].

Por ser dueño y señor del jardín se deduce que el hombre tenía obligación de guardarlo. Algunos, a este propósito, se preguntan: ¿Quién podía penetrar allí, robar sus frutos o destruir sus instalaciones, cuando no existía otro ser humano que Adán? Más que hablar de una inadvertencia del autor sagrado al consignar estas palabras en el texto (Chaine), debemos interpretarlas en el sentido de que con ello se quería hacer resaltar la idea de que el Paraíso había sido creado para Adán, que era suyo, y que sólo él podía disponer del mismo. Acaso esta obligación de guardar el jardín pueda tener relación con el drama de la caída y significar que, habiendo sido elevado el hombre a un estado sobrenatural y preternatural, debía precaverse de los enemigos externos, concretamente del demonio, para no perder aquellos privilegios.

Entre el variadísimo número de árboles frutales, sólo uno fué sustraído a Adán. Dios

> «le dió este mandato: «Puedes comer de todos los árboles del jardín, pero en cuanto al árbol de la ciencia del bien y del mal no comas de él, porque el día que de él comieres ciertamente morirás» (vers. 16-17).

Este versículo nos lleva directamente a tratar de la naturaleza de los dos árboles maravillosos que se hallaban en medio del jardín; pero antes queremos

[26] Chaine, l. c., 37-38.

señalar dos cuestiones previas que pueden facilitarnos la inteligencia de toda esta narración del Paraíso.

¿Existe unidad literaria en el relato del Paraíso?

El conocidísimo escriturista de la Universidad de Lovaina, José Coppens, escribe: «Sólo la ignorancia de la lengua hebraica y la ausencia total de sentido crítico permiten afirmar que el relato de la caída y del Paraíso forman un todo perfectamente homogéneo.» Sin embargo, se resiste a ver en este relato dos documentos distintos. Basta, dice, eliminar algunas glosas y retoques posteriores para lograr un todo coherente [27].

---

[27] *Connaissance du Bien et du Mal et le péché du Paradis*, 1. c., 69. «Los vv. 10-14 interrumpen la narración y tienen otro aspecto y estilo. Su fin es situar con mayor exactitud geográfica el Paraíso.» SUTCLIFFLE, *Verbum Dei, Comentario a la Sagrada Escritura*, trad. castellana, Barcelona (Herder), 1955, 452. «Die Frage, wo das Paradies gelegen hat, sucht ein Dokument zu bestimmen, das Moses überkommen hat, Gen., 10-14. Es will genaue Angeben bieten, die den ersten Lesern wohl auch verstäenlich waren... Doch alle diese Versuche können nur die Frage beantworten, an welcher Gegend der *Verfasser jenes Dokuments* sich das Paradies vorgestellt habe.» HEINISCH, *Probleme*, 1. c., 62, 55. «The description of Paradise cannot be Israelite. If we concede with Begrich the essentially Hebrew character of the narrative, we must except these verses. This, however, is not a sufficient reason for thinking them secondary. We can do this only if we are certain that the author has used no non-israelite material. It is certain that he has used such material. Here his indebtedness is manifest. I have indicated above that the idea of Paradise bears a ressemblance to the home of Utnapishtim and his wife (the sumerian Dilmun). Here we have an instance of an idea which the author could easily have

El crítico Humbert admite una interpolación en el fragmento de los ríos del Paraíso y la existencia preliteraria de dos tradiciones orales distintas, divergentes en muchos puntos, y de inspiración diferente. Admite asimismo dos narraciones dobles: *Gen.*, 2, 8, y 2, 15. La narración actual, según el mismo autor, abarca dos temas: 1) Tema de la Creación (2, 4 *b*-7, 9 *a*, 15, 18-24). 2) Tema del Paraíso (2, 8, 9 *b*, 17, 25). La escena de la creación se desarrolla en *adamah* (tierra), la del Paraíso, en el *gan*. Coppens propone dos soluciones para conseguir la unidad del texto. La primera consiste en considerar 2, 8 *b*, como una glosa, que supone que el hombre, antes de su caída, fué trasladado de la tierra (*adamah*) al jardín (*gan*). La sentencia divina contra Adán sería, en esta hipótesis, doble: expulsión del Paraíso y reenvío a la tierra, su lugar de origen; *Gén.*, 2, 10-14, es una adición al relato primitivo. En la segunda solución cree él que *Gen.*, 2, 15, y 3, 23, son adiciones posteriores[28].

De mayor alcance es la hipótesis propuesta por el padre jesuíta A. Lefèvre. Según él, los capítulos segundo y tercero se basan en dos documentos escritos retransmitidos en forma inmutable por una tradición

---

known; and coincidence is not an attractive explanation. The incorporation of this idea, which had no connection with any creation account, into this narrative as the scene of the action of chapters 2-3, must be attributed to the author of the Paradise narrative, not to the original stories», McKenzie, *The literary characteristics of Genesis*, l. c., 561.

[28] *Connaissance du Bien et du Mal*, l. c., 69-71. Pueden verse en este autor las hipótesis de Rutgers, Begrich, Mowinckel, Michelet y Humbert sobre el carácter compuesto de este capítulo, págs. 50-55; Castellino, G., *La storicisà dei capi 2-3 del Genesi*, «Salesianum», 13 (1951), 352-353.

oral. Estos dos documentos o tradiciones son: 1) *La Historia de Eva (Gen.,* 2, 4 *b,* 7 (8), 9 *a,* 16 (17), 18-25). 2) *Historia del jardín:* (2 (8), 9 *b,* 10-14, 15). Los versículos entre paréntesis presentan elementos comunes a las dos tradiciones. La historia de Eva se ha conservado mejor que la del jardín. «Falta el principio de esta última—escribe Lefèvre—. ¿Plantó Dios el jardín? Acaso el relato empezara con estas palabras: *(Había) un jardín en Edén, al Oriente, y el árbol de vida estaba en medio del jardín, así como el árbol de la ciencia del bien y del mal* [29]. ¿De qué manera ha procedido el autor último inspirado en la utilización de estas dos historias? Responde Lefèvre: «Sobre la historia de Eva, que debe considerarse como lienzo de fondo, bordó el autor algunos rasgos sacados de la historia del jardín. Este trabajo final de acoplamiento y reajuste de dos documentos antiguos revela que el autor quiso dar a toda la narración una unidad doctrinal de conjunto, a pesar de la diversidad de actitudes y matices que fluyen naturalmente de la diversidad de documentos, de autores y de épocas, que constituyen el fondo de estos dos capítulos [30]. Con los elementos de la historia del jardín quiso el autor inspirado poner de relieve y a grandes trazos la independencia de la iniciativa divina, la gratuidad de sus dones y el rigor de sus exigencias.

Los padres franciscanos Lemaire y Baldi son de parecer que los versículos 10-14 «son una nota erudita que rompe la continuidad del texto» [31]. Según el padre De Vaux, dominico, estos versículos (10-14) de-

---

[29] *Bulletin d'Exégèse de l'Ancien Testament,* «Revue de Science Religieuse», 31 (1949), 471-472.

[30] L. c., 472.

[31] *Atlante biblico,* l. c., 32.

ben considerarse como una adición sabia con el intento de precisar la situación del Paraíso [32]. También en tiempos más antiguos opinaba el P. De Hummelauer que esta perícopa de los ríos era ajena a la tradición primitiva [33].

En el versículo 15 se dice que Dios tomó al hombre y le colocó en el jardín de Edén para trabajar*la* y guardar*la*. ¿A qué palabra hace referencia en el texto hebreo este sufijo femenino? Seguramente a la *adamah*. *tierra,* de que se habla en el versículo nono, en donde se dice que Dios hizo germinar de la tierra (*adamah*...). Esto prueba una vez más que algo anormal existe en el texto hebraico del relato del Paraíso. Es una perícopa muy retocada y trabajada por el autor último inspirado. Los autores no convienen en la solución que debe darse a este problema, pero todos los modernos están de acuerdo en admitir una incoherencia literaria en la narración. Si estas hipótesis serias sobre la unidad literaria de este relato corresponden a una realidad objetiva, tenemos un ejemplo muy elocuente acerca del ingeniosísimo y sabio procedimiento literario que empleó el autor sagrado para describir, de una parte, el proceso de la creación y la presentación de personajes, y, de otra, su enseñanza acerca de los dones sobrenaturales y preternaturales con que fué adornado el hombre al ser llamado a la existencia, y que se perdieron al desobedecer el precepto que le fué impuesto por Dios.

---

32 *La Genèse,* 1. c., 44.
33 *Commentar. in Genesim,* pág. 136.

El Paraíso en la antigua literatura oriental

No se ha encontrado en toda la antigua literatura oriental nada que tenga relación cierta con la localización del Paraíso. Se habla de una región llamada Dilmun, que debía estar enclavada en las costas del golfo Pérsico, en la cual moraban ciertos hombres. En una tableta de Nipur, publicada por St. Langdon con el título de *Poema del Paraíso y de la caída*[34] se lee:

> La montaña de Dilmun es santa,
> la montaña de Dilmun es pura,
> la montaña de Dilmun es limpia.
> En Dilmun no ha graznado el cuervo,
> el milano no ha gritado a la manera del milano,
> el león no ha matado,
> el lobo no ha arrebatado los carneros,
> el perro no ha cohabitado con la corza en reposo,
> los pájaros no han abandonado sus pequeños,
> ... ...
> Nadie decía: «¡Oh mal de ojos!, tú eres el ojo enfermo.»
> Nadie decía: «¡Oh dolor de cabeza!, tú eres el dolor de cabeza.»
> Nadie decía a la mujer vieja: «Eres vieja.»
> Nadie decía a un viejo: «Eres un vejestorio.»

Tenemos muchos testimonios que nos aseguran que el tema del árbol de la vida pertenecía al folklore asirio-babilónico. Tanto en su literatura como en antiguos monumentos aparecen «la hierba de la vida», «la planta de la vida», «el árbol de la vida». Entre los sumerios figura la planta de la vida como una estilización de la palmera colocada en un gran florero o jarrón delante de la divinidad, con dos frutos

[34] Ch. F. Jean, *Le Milieu biblique avant Jésus-Christ. II. La littérature*, Paris, 1923, 27-28.

colgando [35]. Los asirio-babilónicos atribuyen constantemente al árbol de la vida un carácter sagrado y vivificante. Lo que disminuye el alcance de esta consagración es que la especie no es siempre la misma, ya que a veces se trata de una palmera, otras veces un cedro. Ordinariamente es difícil reconocer la especie de este árbol, porque sus ramas son horizontales y todo el conjunto se presenta de una manera estilizada. Los textos atribuyen a la piña de los pinos o al fruto del cedro un poder vivificador, que desvanecía los encantamientos de los demonios [36].

El P. Deimel termina su estudio sobre el árbol de vida en la antigua literatura oriental sentando estas conclusiones: 1) El árbol sagrado es una palma más o menos esquematizada. 2) Esta palmera está consagrada al dios supremo (*Assur,* entre los asirios; *Ahura Mazda,* entre los persas, etc.). 3) Genios divinos cuidan de este árbol sagrado, recogen sus frutos, riegan el árbol y lo guardan. 4) Los reyes que se acercan a este árbol tratan de conseguir por él una larga vida. En los pueblos del Próximo Oriente, ya desde tiempos muy antiguos, estaba difundida por todas partes la noción de la hierba o árbol de vida [37]. Adadnirari III, rey de Asiria (810-782), declara en una de sus inscripciones que el dios Assur «ha hecho que su gobierno sobre el pueblo de Assur sea bueno como la planta de la vida». De la misma manera, el rey de Asiria, Asarharddon (680-669), desea que su gobierno «sea saludable como la planta de la vida». En un himno de alabanza a Marduk, se dice que el

---

[35] J. Enciso, *Problemas del Génesis,* l. c., 117.

[36] M. J. Lagrange, *L'Innocence et le péché,* «Revue Biblique», 6 (1897), 376.

[37] *Gén., vv. 2-3, cum monumentis assyriis comparata,* «Verbum Domini», 4 (1924), 284-287; 312-315.

dios es el dispensador «de la planta de la vida». En una carta asiria se lee: «Eramos perros muertos, pero el rey mi señor nos ha devuelto la vida al acercar a nuestras narices la planta de la vida» [38].

En la literatura babilónica no se habla del árbol de la ciencia. Solamente en una inscripción sumeria de Gudea aparece el árbol de verdad junto al árbol de la ciencia en las puertas del cielo [39]. El tema central del poema de Guilgamesch gira en torno a la búsqueda afanosa del árbol de la vida. Se enteró Guilgamesch de la muerte de su amigo Enkidu y resolvió hacer cuanto estaba a su alcance para evitar que le sobreviniera a él la muerte. Para ello emprende un largo viaje con el propósito de ir al encuentro de Umnapischtim, el héroe que se salvó del diluvio y que recibió de los dioses el don de la inmortalidad. En el camino encuentra una diosa que trata de disuadirlo, diciendo: «Oh Guilgamesch, ¿por qué andas afanoso de un lugar a otro? No encontrarás la vida que tú buscas, porque cuando los dioses crearon a los hombres los hicieron mortales, reservando la vida en sus manos.» Sin descorazonarse, prosiguió su camino y llegó a la región donde moraba Umnapischtim.

---

[38] J. PLESSIS, *Babylone et la Bible, Dictionnaire de la Bible, Suppl.* 737-738; HAURET, 1. c., 134.

[39] «Le *nir-an-na* exprime donc les deux arbres sacrés du ciel. L'un et l'autre se trouvait à l'Orient, à l'entrée des cieux, là où se tiennent Dumizi (Domu-zi-absu) et Gisch-zi-da (Nin-gisch-zida). Il sont l'arbre de vie et l'arbre de verité.» P. DHORME, *L'arbre de vérité et l'arbre de vie*, «Revue Biblique», nouv. sér., 4 (1907), 274. «Cette fois, les littératures voisines ne nous apportent, du moins à l'heure actuelle, que de faibles lumières. Les historiens, citent d'ordinaire l'arbre de verité dont parlent les inscriptions sumeriénnes de Gudée, les *arbres parlants* de Dodone, le *laurier de Délos* au bruissement prophétique. Rapprochements assez lointains.» HAURET, 1. c., 138.

De primer momento se niega éste a revelar el secreto a Guilgamesch, pero a ruegos de su mujer, Sabitu, accede a comunicárselo.

«Lo primero que tiene que hacer—dice Umnapischtim a Guilgamesch—es vencer el sueño» [40], y le recomienda que no duerma por espacio de seis días y seis noches. Vencido por el sueño, perdió la inmortalidad. Desconsolado Guilgamesch, Umnapischtim se mueve a compasión y trata de reparar el daño que le ocasionó su descuido. Le dice que suba a una barca y que allí le revelará el secreto. En el momento de partir le comunica que la planta que busca se halla en el fondo del mar y que su nombre es: «El anciano que rejuvenece». La planta asegura una juventud eterna. Guilgamesch, al oírlo, se sumerge en las profundidades del mar, arranca la planta y sube con ella a la superficie. Lleno de gozo por haber encontrado la planta que buscaba continúa su camino con ánimo de comer él de la misma y hacer partícipes de ella a sus conciudadanos, con el fin de devolver a todos los ancianos la juventud. En el curso de su viaje de regreso decide tomar un baño, pero en este momento aparece una serpiente que le quitó la planta y se la comió. Inmediatamente de haberla comido la serpiente se despojó de sus viejas escamas, apareciendo con una piel nueva y fresca. La esperanza de Guilgamesch de conseguir la inmortalidad se desvaneció para siempre.

El árbol de la vida del relato bíblico tiene analogías aparentes con la planta de vida de los babilónicos. Y no es de extrañar, por cuanto en todos los pueblos, antiguos y modernos, ha existido y existe

---

[40] Ch. VIROLLEAND, *Le voyage de Guilgamesch an Paradis*, «Revue d'Histoire des Religions», 101 (1930), 202-215.

la honda preocupación por alargar la vida y alejar el espectro de la vejez, precursora de la muerte. Actualmente se habla del «elixir de larga vida»; los antiguos hablaban de una planta misteriosa a la cual atribuían los mismos efectos.

Hemos dicho intencionadamente que la analogía entre el árbol de la vida bíblico y la planta de vida de los babilónicos es sólo aparente, externa. Entre estos últimos, la planta de vida y la *inmortalidad que confiere es inaccesible a los hombres,* ya que, según hemos visto, los dioses crearon a los hombres mortales, reservándose la vida en sus manos. Al héroe del diluvio babilónico, Umnapischtim, se le concedió la inmortalidad después de haber sido recibido entre los dioses: «Antes Umnapischtim—leemos, en el poema de Guilgamesch—era un humano, ahora Umnapischtim y su mujer sean parecidos a nosotros los dioses.» En el texto de Nippur se dice: «Zi-ud-schud-du, el rey, delante del dios Anu y del dios Enlil se postra; una vida larga como de un dios le dan, un alma eterna como de un dios le ofrecen. Entonces Zi-ud-schud-du, el rey, recibe por nombre «el que salva la semilla de la humanidad. En país extranjero, en el país de Dilmún, le hicieron habitar».

En el relato bíblico el árbol de la vida se hallaba en el Paraíso, en donde colocó Dios a nuestros primeros padres [41]. Este árbol era accesible al hombre;

---

[41] «On notera la différence entre l'épopée de Guilgamesch et le récit de la Genèse, en ce qui concerne l'immortalité. Pour le poète babylonien la plante de vie et l'inmortalité qu'elle confère se révèlent inaccessibles, de par la volonté des dieux. Dans le récit génésiaque, l'hagiographe inspiré n'a pas hésité à placer l'arbre de vie dans le jardin où Dieu a introduit le premier couple humain. Cet arbre est parmi ceux dont l'homme pouvait man-

de él podía comer y de hecho comió antes de su pecado. Unicamente se le prohibió comer del árbol de la ciencia. El autor sagrado sabía por revelación que Dios ofreció al hombre este don de la inmortalidad, que tan afanosamente buscaba Guilgamesch; don que el hombre perdió en el momento de transgredir el mandato de su Dios y Señor. Como se ve, con una imagen sacada de la antigua tradición babilónica el autor sagrado propone una verdad religiosa y condena las fantasías babilónicas sobre su famosa y quimérica planta de vida. Para Adán, en cambio, este don de la inmortalidad no fué una quimera, sino una realidad y de cuyo privilegio gozó mientras se mantuvo en el estado de inocencia [42].

---

ger les fruits, car seul l'arbre du savoir était interdit.» LAMBERT, 1. c., 929. Sobre estas analogías y diferencias escribe el jesuíta P. MCKENZIE: «Now the details in which such allusions may be traced are not to be found in any single Mesopotamian composition; the author has not drawn his narrative from any single source. We find that the idea of man from clay mixed with a divine element, of a single pair living in solitary beatitude, of a man living alone with the brutes, of Paradise, of the tree of life, of the serpent, of the genii guarding the gates, are all certainly or very probably of diverse origin. Their present position and function in the narrative is due entirely to the creative imagination of the writer, and they indicate his capacity to assemble scattered strands from many sources into a compactly unified narrative. They form the ideal background of the narrative. On the other hand, the essential features of the narrative not only reflect no foreign influence, but are out of harmony with any foreign material which deals with similar subjects.» L. c., 568-569.

[42] «Adam de ligno vitae libere disponere potest, et ratione huius privilegii semper, in aeternum vivere poterit; natura sua homo mortalis est, privilegi divini gratia homo in statu inmortalitatis creatur.» CEUPPENS, 1. c., 116.

La mente del autor sagrado en el relato del Paraíso

En las páginas que preceden hemos puesto las bases para abordar el difícil problema de ver y definir qué quiso decir y significar el autor sagrado en esta perícopa. La encíclica *Humani generis* nos advierte que «los once primeros capítulos del *Génesis* pertenecen al género histórico en sentido verdadero, que los exegetas deben examinar y precisar». De este examen se concluye que hay allí una historia verdadera, pero que el *método* histórico allí empleado difiere del que usamos hoy. La Comisión Bíblica reconoce que este método «no concuerda con nuestras categorías clásicas y que no se puede juzgar a la luz de los géneros literarios grecolatinos y modernos» [43]. Pero de ahí no se deduce que se «puede afirmar y negar en *bloque* la historia de todos aquellos capítulos», aplicándoles irrazonablemente las normas de un género literario bajo el cual no pueden ser clasificados». Lo más lógico es juzgar aquella historia de los orígenes a la luz de la antigua historiografía oriental. Los estudios que hasta ahora se han efectuado en este sentido han evidenciado que los antiguos semitas concebían la historia de manera diferente que nosotros; que «no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres

---

[43] *Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al Cardenal Suhard,* 16 de enero 1948. Véase J. M. Voste, *El reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica,* «Estudios Bíblicos», 7 (1948), 133-145, en donde dice, pág. 142: «Todo este período, anterior a Abraham, es, pues, descrito con una mentalidad muy posterior a los acontecimientos narrados.

de sus tiempos y países». Y estas maneras peculiares de decir se emplean incluso «en la narración de hechos y sucesos» *(Divino afflante Spiritu)*.

Afirmar o negar en *bloque* la historicidad de estos capítulos sería un error. Antes de acudir a este procedimiento anticientífico y expeditivo es necesario examinar *en cada caso* si el relato cuyo estudio acometemos es o no es histórico, ya sea en su núcleo central, ya en sus pormenores. La apariencia histórica que presentan estos primeros capítulos del *Génesis* hace presumir que el autor quiso escribir una historia; lo contrario debe probarse. Ahora bien, y ciñéndonos ya al relato del Paraíso, vemos que estos versículos se encuentran en un contexto histórico; su lectura da la sensación de que el autor sagrado quiere narrar hechos y sucesos que tuvieron lugar en el tiempo y en el espacio.

Pero junto a esta primera impresión vemos palpablemente que aquella historia está escrita de una manera muy distinta de la que emplearíamos hoy. Por de pronto no es científica, sino popular. Según el documento de la Comisión Bíblica ya citado, allí se narran «en un lenguaje simple y figurado, acomodado a la inteligencia de una humanidad menos desarrollada, verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano».

Por todo el contexto se deduce que esta historia del Paraíso es religiosa. El hecho o hechos históricos que el autor quiere inculcar tiene suma importancia por estar estrechamente unidos a verdades religiosas fundamentales. De ahí que, aunque sea una historia popular, revela que el autor que la compuso era extraordinariamente sabio e inteligente. Si tenemos en cuenta lo que hemos dicho acerca de la incoherencia

literaria de esta historia y de sus analogías y discrepancias con la literatura oriental, junto con el sentido claro y concreto que el autor ha querido expresar con este artificio literario, convendremos en reconocer en el hagiógrafo una inteligencia nada común. «Si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares—lo cual puede, ciertamente, concederse—, nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, la cual los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos. Empero, lo que insertó en la Sagrada Escritura, sacándolo de las narraciones populares, en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de tal género, las cuales más proceden de una desenfrenada imaginación que de aquel amor a la simplicidad y a la verdad que tanto resplandece aún en los libros del Antiguo Testamento [44].

Los expositores de la Escritura andan divididos en los pequeños problemas que plantea la composición literaria de esta perícopa del Paraíso, y se preguntan: ¿Hay fusión de dos tradiciones, combinación de documentos, retoque de una redacción primitiva más simple, glosas o adiciones? ¿Cuál es la parte propia de cada tradición o de cada documento? ¿Cuál ha sido la obra personal del autor último inspirado?, pero todos están acordes en admitir que el hagiógrafo quiso señalar en esta perícopa un hecho histórico íntimamente relacionado con verdades religiosas fundamentales.

Ya hemos dicho que, en general, todo el segundo capítulo del *Génesis* reproduce una tradición yahvista. Entre los planes del autor de ésta figura, en primer

[44] Enc. *Humani generis*. Texto y traducción en S. Muñoz Iglesias, *Documentos Bíblicos*, Madrid (BAC), 1955.

término, el de poner de relieve el amor y la providencia de Dios para con el hombre. Llevado por el deseo de dar una respuesta adecuada a los graves problemas que se derivan de la existencia del mal en el mundo creado por Dios, hace ver que el universo que El sacara de la nada era bueno; que existía armonía entre todos los elementos y seres del universo, y que el hombre salió *perfectísimo* de las manos divinas. ¿Por qué, entonces, se ve éste constreñido a trabajar penosamente la tierra, a sufrir las enfermedades, a pagar su tributo a la muerte, y la mujer condenada a un parto doloroso? El autor sagrado responde que, en realidad, la condición del hombre en los orígenes era muy distinta de su condición actual; y la razón de este brusco cambio está en que entre aquellos tiempos de la edad de oro de la humanidad y la generación actual se produjo un hecho importantísimo, acaecido en vida del primer hombre, hecho que ha originado el drama que aqueja a toda la humanidad salida de Adán.

¿Cómo hacer comprender a un público poco culto aquel estado privilegiado de que gozó el hombre antes de la caída en el pecado? El autor inspirado juzgó que, acoplando antiguas tradiciones o documentos y cambiando el sentido de ciertos elementos mitológicos, encajado todo sabiamente en un contexto yahvista, se conseguiría maravillosamente esta finalidad. Reconoció en este artificio literario, en esta «manera peculiar de decir y narrar», un medio *apto* para proponer a sus lectores un hecho histórico-religioso sucedido en los orígenes de la humanidad y conocido por revelación.

El hombre creado por Dios apareció en un lugar determinado de la tierra. ¿En dónde buscar la cuna de la humanidad? El autor sagrado no siente la preocupación de indagarlo ni disponía de medios para

hacerlo. Dios tampoco le asistió con una revelación en una materia que de suyo era indiferente para la economía de la salvación. Ya hemos dicho en otro lugar que los paleontólogos calculan que el primer hombre apareció hace unos seiscientos mil años. De aquellos tiempos a la época del autor sagrado van muchos siglos. El arte de escribir es relativamente reciente, y ningún documento se ha conservado de aquellos remotos tiempos de la Prehistoria. El ambiente geográfico concreto que rodeó al primer hombre no preocupa al autor sagrado. Lo que le importa es dar a conocer que Dios, una vez hubo creado al hombre, no le abandonó, sino que le enriqueció con toda suerte de dones sobrenaturales y preternaturales que necesariamente debían reflejarse en su bienestar externo y material.

Los habitantes de Palestina, a los cuales se dirigía inmediatamente el autor sagrado, sabían cuán penosa era allí la vida a causa de la sequía reinante gran parte del año, por lo cual debían comer el pan con el sudor de su frente. En cambio, todos ellos sabían que las tierras de Mesopotamia eran riquísimas, con una vegetación exuberante a causa de sus muchos ríos y canales. «Cabe suponer—dice el P. Lagrange—que la intención del autor no sea la de fijar el sitio del Paraíso, sino la de asignarle un lugar cualquiera en el país que era considerado como el más hermoso» [45]. ¿Es en

[45] L. c., 363. Según el P. Bea, todas las teorías acerca del emplazamiento del Paraíso descansan sobre débiles fundamentos. *De Pentateucho,* Roma, 1933, 150. «Quoad ad nos attinet—dice Ceuppens—opinamur hagiographum non voluisse, neque potuisse paradisi situm nobis indicare, eo quod situs exactus et praecisus suo in tempore ignotus erat; intentionem solummodo habuit paradisi descriptionem nobis praebendi, ideoque facilius protoparentum felicitatem in horto voluptatis monstrandi. Cum situs exactus erat ignotus,

la Baja Mesopotamia, en las márgenes del río salado, donde antiguas tradiciones colocaban el oasis maravilloso donde crecía «el árbol de los dioses» con sabrosísimos frutos, en donde se hallaba la «isla de los bienaventurados», la magnífica tierra de Dilmun? [46].

A la noticia general del emplazamiento del Paraíso (al Oriente) sigue una descripción topográfica más completa (vers. 10-14). Sobre el origen de estos versículos hemos hablado ya. Debemos reconocer que, «a pesar de muchos elementos reales, no obstante el esmero para dar una impresión de verosimilitud con la acumulación de detalles precisos, la descripción se presenta mezclada con elementos fantásticos. Por ejemplo, jamás un río se divide en cuatro brazos para formar otros, como el Eufrates y el Tigris; jamás se efectúa esta división a la salida de un jardín, inaugurando su curso en los límites de un desierto que debía regar en cuatro direcciones a la manera de un delta» [47]. San Juan Crisóstomo veía en la enumeración de los ríos un procedimiento estilístico para situar en el Paraíso lo mejor que hay en el mundo, simbolizado por las corrientes de agua que, partiendo del jardín, esparcen la vida y la vegetación a toda la tierra.

El artificio literario de esta descripción se pone de manifiesto en la mención de los ríos Eufrates y Tigris. ¿Existían ya, y tenían el mismo nombre en los días de Adán? ¿Existía en aquel tiempo la región de Havila, de Cus, y se recogía el oro, calificado de puro, el bedelio y la piedra *schoham*? No se olvide lo que hemos dicho acerca de la edad de la huma-

---

auctor e traditione populari narrationem suam hausit, et hortum descripsit sicut populus illum fuisse credidit». L. c., 178.

[46] HAURENT, l. c., 127.

[47] DENIS, l. c., 121.

nidad. ¿Cómo explicar la persistencia durante miles de años de aquellas tierras y ríos, a pesar de los cataclismos efectuados en la corteza terrestre? Hay que admitir, pues, que en esta descripción se proyectan al pasado, a los orígenes, los datos topográficos de tiempos del autor de esta descripción. «La civilización que se supone en la historia de Caín y Abel, y *en el capítulo segundo del Génesis,* es la neolítica, siendo así que el hombre pertenece a la época paleolítica, mucho más antigua. Todo este período, anterior a Abraham, es, pues, descrito con una mentalidad muy posterior a los acontecimientos contados» [48].

El examen del fragmento del Paraíso nos ha llevado a distinguir en el relato un hecho histórico-religioso envuelto con muchos elementos circunstanciales que pueden no tener correspondencia con la realidad objetiva. Dios permitió que su instrumento, racional y libre, usara en el relato del Paraíso ciertos modos de decir y narrar empleando datos geográficos de su tiempo, haciéndose eco de las tradiciones populares y aun de ciertos elementos mitológicos, que reconoce y presenta como tales, para obtener una descripción ideal del Paraíso, o sea, del estado de felicidad física y espiritual de nuestros progenitores antes de caer en el pecado. El padre Denis, después de haber hablado de las diversas tentativas hechas para localizar geográficamente el Paraíso, concluye: «Sea lo que fuere, aparece claro que el autor sagrado ha recogido a sabiendas las tradiciones que circulaban sobre este punto. Pretender atribuirles un valor científico sería rebasar su intención, ya que nunca pensó en tal cosa» [49]. La

---

[48] VOSTE, J., *El reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica,* «Estudios Bíblicos», 7 (1948), 142.
[49] L. c., 123.

descripción que el hagiógrafo hace del Paraíso nos permite pensar en aquellos artistas que encuadraban las escenas evangélicas en un paisaje florentino, y, menospreciando los anacronismos, vestían a la Virgen con la indumentaria suntuosa de las matronas romanas [50].

Los Árboles del Paraíso

Había en el jardín de Edén gran variedad de árboles. Unos estaban allí con fines ornamentales, «atrayentes a la vista»; otros eran frutales, «sabrosos al

---

[50] HAURENT, l. c., 132. «Pourquoi Dieu n'aurait-il pas plutôt poussé l'écrivain sacré à emprunter les traits d'une description idéale soit à la géographie de son temps, soit au folklore traditionnel, soit même à la mythologie, afin de suggérer à ses lecteurs la felicité originelle et les délices du jardin de Dieu?». HAURET, l. c., 130. «These consideration show us that the author has, by skillful creative imagination, woven into a unified whole popular traditions and background elements drawn from highly diversified sources. Paradice is, geographically speaking, *nowhere.* Man is described as a primitive agriculturist; this is not only historically impossibile, but was known to be impossible by the ancient Semitic peoples. The biblical conception of the pre-Canaanite inhabitans of Canaan, fragmentary as are our notices, did not regard them as urban-agricultural. The formation of man from clay is not only imaginative, but is paralleled in Mesopotamian literature. The order of creation—man, beast, woman—is evidently an imaginative arrangement, invented for the purpose of the narrative. The serpent is symbolic, on the basis of biblical allusions alone, without invoking Coppen's hypothesis of the sexual motif. The *trees are symbolic, as is their eating;* and the curses reflect a social and cultural milieu which is not that of primitive man, but of mesopotamian and palestinian civilization in the first or second millennium B. C.» MCKENZIE. J. L., *The literary characteristics of Genes.* 2-3, l. c., 567.

paladar». En el Paraíso ideado por Ezequiel (31, 8-9) figuran cedros, cipreses y plátanos. Entre los frutales se menciona la higuera, de cuyas hojas se fabricaron Adán y Eva el primer vestido (*Gen.*, 3, 7), y es de suponer que para los judíos, que en tiempos de paz «vivía cada uno bajo su parra y su olivo», existían allí estos árboles, así como la palmera, inseparable del concepto clásico de oasis. Adán y Eva podían comer del fruto de todos los árboles, menos del árbol de la ciencia del bien y del mal. Según una concepción profética de la edad de oro de la humanidad, el hombre se alimentaba exclusivamente de grano y frutos (*Gen.*, 1, 29). El uso de las carnes, según el yahvista, fué concedido al hombre después del diluvio (*Gen.*, 9, 3).

El árbol de la vida

De él dice el texto que estaba en medio del Paraíso. Su distinción del árbol de la ciencia del bien y del mal es manifiesta. Ya hemos resuelto las dificultades provenientes de su emplazamiento. Hemos visto también que la idea de árbol o planta de la vida era muy común entre los antiguos pueblos orientales; de ella se hace eco una literatura mucho más antigua que el texto sagrado de la Biblia. ¿Ha importado el autor sagrado directamente este árbol de vida de aquella literatura para plantarlo en el jardín de Edén? No creemos que haya entre ambas narraciones escritas dependencia literaria directa, pero sí indirecta, a través de la tradición hebraica. Sin embargo, tanto en una hipótesis como en la otra el influjo inspirativo de que estaba adornado el autor sagrado se manifiesta por su sobriedad y originalidad al hablar del árbol de la vida. Este carisma de la inspiración aparece

también en la elección de esta imagen, ya que, al inspirarse en las antiguas tradiciones, se ha limitado a servirse de un tema mitológico como ropaje literario, transformándolo y dándole una significación teológica más sublime. En efecto, la tradición religiosa, la síntesis nueva en la cual se integra el tema del árbol de la vida difiere esencialmente de los relatos mitológicos. Si el problema de la muerte atormenta a los hombres de todas las edades y latitudes, la solución que le da la Biblia es contraria a la del mito *Adapa* o a la del poema de Guilgamesch. El hombre creado por Dios podía comer, y de hecho comió, del fruto del árbol de la vida. Sabía el autor sagrado que al hombre antes de su caída se le había conferido el don de la inmortalidad, que perdió por la transgresión del mandato divino. Adán vivía feliz sin que le atormentara el pensamiento de una muerte próxima o lejana; pero este privilegio o don de poder no morir fué otorgado al hombre como favor especial por la voluntad libérrima de Dios.

No obstante la dignidad de su alma, no podía Adán pretender ni aspirar a este privilegio. Sacado del polvo, debía volver al mismo; su castigo, después del pecado, consistirá en verse reducido de nuevo a un estado conforme a su naturaleza, del cual había sido liberado por la misericordia divina [51].

De ahí podemos concluir que el autor sagrado, al mencionar el árbol de la vida, no quiere hablar de un árbol real o histórico, sino que emplea esta expresión como símbolo para enseñar a los lectores que los primeros padres, antes del pecado, gozaban del don de la inmortalidad. «Si el yahvista colocó este árbol-símbolo en el centro del Paraíso quiso con ello

[51] DENIS, l. c., 124.

afirmar el principio de la inmortalidad otorgado por Dios al hombre, y que hubiera conservado en caso de haberse mantenido fiel al precepto divino»[52].

EL ÁRBOL DE LA CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL

Juega este árbol gran papel en el relato del Paraíso y de la caída. Según Eva, también él se hallaba en medio del jardín (3, 8). A Adán le estaba prohibido comer de su fruto: «No comas de él, porque el día

---

[52] LAMBERT, l. c., 928. «Ligni vitae historicitas necessaria non est ad substantiam narrationis biblicae salvandam, nam sive lignum sit historicum, sive non, narratio aperte demonstrat Deum hominem creasse immortalem non natura sed privilegio. Quaestio ergo utrum lignum vitae fuerit ad mentem hagiographi lignum historicum, vel solummodo expressio symbolica ad privilegium immortalitatis significandum est quaestio momenti prorsus secundarii». CEUPPENS, l. c., 180. Según DUBARLE, «L'auteur que dans ces chapitres sait recueillir et adapter des traditions préexistantes en vue de l'enseignement qu'il voulait communiquer, a très bien pu mentionner ces deux arbres sans en affirmer pour autant la réalité matérielle». *Les Sages d'Israel,* París, 1946, 9. Otro autor católico, J. COPPENS, dice sobre el particular: «En fait pour quelques uns des thèmes prétendument symboliques, l'accord parmi les auteurs catholiques est définitivement acquis, par exemple touchant l'Hexaméron, et l'insufflation de l'âme d'Adam; il tend à se faire touchant les arbres du paradis». *Publications récentes sur L'Ancien Testament,* «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 11 (1934), 601. El conocido exegeta católico P. HEINISCH defiende que los dos árboles del Paraíso son simbólicos. Las razones que aduce son que, para el árbol de la ciencia del bien y del mal, no consiguieron los primeros padres esta ciencia por comer del árbol, sino por la desobediencia al precepto divino. En cuanto al árbol de la vida nota que no hay ningún árbol ordinario que produjera frutos que pudieran conferir la inmortalidad, que se obtendría solamente por un milagro. Véase su libro *Probleme*

que de él comieres ciertamente morirás», es decir, perderás el privilegio de la inmortalidad con que has sido gratuitamente dotado [53]. ¿Tiene relación este árbol con el árbol de la vida de que hablan las inscripciones suméricas de Gudea? En caso de existir, se trata de una analogía muy difícil de precisar. Si el árbol de la vida tiene una significación simbólica parece que pueda decirse otro tanto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Cuál sea ésta trataremos de investigarlo en el próximo capítulo dedicado al relato de la caída.

---

der biblischen Urgeschichte, l. c., 80 y sigs. Sobre el árbol de la vida escribe LAGRANGE: «Assurément il ne répugne pas de les prende à la lettre, mais cela, n'est nullement nécessaire à la substance de l'enseignement. En réalité, comme enseigne Saint Thomas, ce n'était pas l'arbre de vie qui conférait l'immortalité. Le saint Docteur n'arrive pas sans peine à lui trouver un emploi, mais enfin il conclut: «non tamen simpliciter inmortalitatem causabat; quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae: neque etiam poterat immortalitatis dispositiones corpori praestare» (I. p. q. 97, a. 4). Il dit ailleurs: «ad sextum dicendum quod homo si post peccatum de ligno vitae comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset» (II-II, q. 164, a, 2). L'arbre de vie ne joue pas dans la scène un rôle néccessaire. Il contribue à l'immortalité seulement *per accidens*. On peut donc dire qu'il en est plutôt un symbole». *L'Innocence et le péche,* l. c., 363-364.

[53] La frase de 2, 17, no debe entenderse de una muerte inmediata, lo que contradiría al contexto. Se prueba por el sentido de *beyom, en el día* que no designa el mismo día de la transgresión. Se confirma por *Num.*, 3, 1; *Is.*, 11, 16. Además, la frase: «morirás de muerte» no significa una muerte inmediata, como se prueba por *I Reg.*, 2, 36-46. El sentido de la frase es: El día en que tú comas del fruto del árbol prohibido se dictará contra ti la pena de muerte. Desde aquel día la muerte puede acecharte a cada momento. Véase GOOSSENS, W., *L'immortalité corporelle dans les récits de Gen., II,* 4 *b*-III, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 12 (1935), 722-742.

Concluyamos ya diciendo que el autor sagrado, con un modo de decir y narrar muy peculiar, quiso adoctrinar a sus lectores sobre el estado privilegiado de nuestros progenitores antes de caer en el pecado. La Comisión Bíblica ha interpretado su pensamiento al decir que el autor sagrado enseña en esta perícopa el *estado de inocencia, inmortalidad e integridad de Adán y Eva antes de pecar*. Hemos visto que, efectivamente, el pensamiento del autor, su mente al emplear la imagen del árbol de la vida, fué destacar el don de la inmortalidad, privilegio gratuito o, como dicen los teólogos, no inherente a la naturaleza humana.

La insistencia con que se nos presenta a Dios conversando y tratando a Adán como amigo es para significar que Adán y Eva, o bien fueron dotados con la gracia santificante en el acto mismo de su creación, o fueron elevados a este estado poco después. Con esta gracia ellos eran justos, partícipes de la naturaleza divina, hijos adoptivos de Dios y herederos de la vida eterna. Les fué concedido, además, el privilegio de la integridad o inmunidad de la concupiscencia desordenada: «Ambos estaban desnudos, el hombre y su mujer, y no se avergonzaban uno de otro» (2, 25). Otros dones enumeran los teólogos, tales como la ciencia infusa, que revela Adán al dar su nombre apropiado a todos los animales.

Carecían nuestros primeros padres del bienestar material que han aportado los progresos de la ciencia; es posible que su configuración somática externa no fuera tan elegante como la de algunas razas actualmente existentes, pero en el dominio espiritual y moral eran perfectísimos por razón de los privilegios sobrenaturales y preternaturales con que fueron gratificados por Dios. De ahí que sería un error clarísimo creer

que esta historia del Paraíso no es una historia, sino una fábula, alegoría, etc., sin correspondencia alguna con la realidad. Al contrario, hay allí una historia muy seria y muy real que se describe con métodos de redacción artísticos, con estilo simple y figurado, como dice la Comisión Bíblica.

La finalidad que nos propusimos al abordar el estudio detenido de la perícopa del Paraíso fué la de señalar los límites entre el elemento histórico propiamente dicho y los elementos circunstanciales con carácter ornamental. Al decidir Dios crear al hombre quiso que fuera feliz sobre la tierra. Por eso crea a Adán y Eva perfectísimos y les rodea de todo cuanto podía hacerles felices, tanto en lo que se refiere al alma como al cuerpo. Nuestros progenitores hubieran podido permanecer en esta condición a no haber sucumbido a la sugestión del demonio, que les indujo a la desobediencia a Dios. Por el demonio entró el pecado en el mundo, y con el pecado la muerte. Un escritor tan agudo y penetrante como se muestra el autor de la perícopa del Paraíso ha podido poner al alcance de un público con mentalidad menos desarrollada, valiéndose de un modo peculiar de decir y narrar, un hecho histórico y real que es base y sostén obligado de verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación. Según la Comisión Pontificia Bíblica, en el relato del Paraíso se narra, con estilo sencillo y figurado, «la fidelidad original de los primeros padres en el estado de justicia, integridad e inmortalidad» [54].

[54] *Respuesta de la Comisión Bíblica,* 30 de junio de 1909. Véase MUÑOZ, l. c., 338.

V. LA TENTACION Y LA CAIDA [1]

(Génesis, 3, 1-24)

Anteriormente hemos hablado del Paraíso terrenal; ahora vamos a tratar del drama que se desarrolló en el mismo, por obra del demonio, que, bajo la forma de serpiente, tentó a nuestros progenitores y les indujo a transgredir el precepto divino que se les había impuesto. El contenido de este capítulo puede divi-

[1] Señalamos los siguientes estudios especiales sobre este tema. ASENSIO, F., *¿Tradición sobre el pecado sexual en el Paraíso?* «Gregorianum» 30 (1949), 490-520; 31 (1950), 35-62; 163-191; 362-390. Idem, *El primer pecado en el relato del Génesis.* «Estudios Bíblicos», 11 (1950), 150-191; BRASSAC, A., *La chute de nos premiers parents* (*Gen.,* 3), «Revue pratique d'Apologétique», 30 (1920), 582-583; BRAVO, C., *La especie moral del primer pecado,* «Ecclesiástica Xaveriana», 4 1954), 293-333; BUSELI, B., *Quale fuit iuxta Genesim protoparentum peccatum* (*Gen.,* 3), Lucca, 1921; DOUGHERTY, J. J., *The Fall and ist consequences.* «The Catholic Biblical Quaterly», 3 (1941), 220-234; FALCONI, C., *Il peccato di Adamo,* «Città di Vita», 2 (1947), 31-42; FRUHSTORFER, K., *Wider die sexuelle Deutung der Ursünde,* «Theologisch-praktische Monatschrift», 79 (1925), 56-62; GRUENTHANER, M. J., *The serpent of Gen.,* 1-15, «The American Ecclesiastical Review», 113 (1945), 149-152; HANIN, J., *Sur le péché d'Adam consideré comme péché*

dirse en tres partes: 1) Tentación y caída (vers. 1-7). 2) Sentencia condenatoria contra los culpables (versículos 8-19). 3) Consecuencias del pecado y su castigo (vers. 20-24).

Este capítulo ha sido escrito por la misma mano que redactó el capítulo segundo, si exceptuamos acaso los versículos 10-14, procediendo, por consiguiente, de una tradición yahvista. Las características de composición y estilo lo confirman.

MARCO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO

Nos hallamos en el período histórico que abarca desde la creación de Adán y Eva hasta su caída en el pecado, que significó la pérdida inmediata de su estado de inocencia, inmortalidad e integridad. Gran

---

de magie, «Revue Diocésaine de Namur», 2 (1947), 203-234; HAUPT, P., *To Knowto Have Sexual Commerce*, «Journal of Biblical Literature», 34 (1915), 76-80; HEHN, J., *Zur Paradiesesschlange, Fetschrift S. Merkle*, 1922. 137-151; HOFBAUER, J., *Die Paradiesschlange* (*Gen.*, 3), «Zeitschrift für katholische Theologie», 69 (1947), 228-231; HUMBERT, P., *La faute d'Adam*, «Revue de Théologie et Philosophie», 27 (1939), 225-240; KARUTZ, R., *Aber von den Baum der Erkenntnis. Sinn und Bild der Paradiesesbäume*, Stuttgart, 1930; KRAPPE, A. H., *The story of the Fall*, «American Journal of Semitic Langages», 43 (1926-1927), 236-239; LANDESDORFES, L., *Der Sündenfall*, «Theologie und Glaube», 17 (1925), 38-60; LAGRANGE, M. J., *L'innocence et le péché*, «Revue Biblique», 6 (1897), 341-379; LESETRE, H., *La chute de l'homme*, «Revue Pratique d'Apologétique», 2 (1906), 31-37; MAERTENS, T., *La mort a regné depuis Adam* (*Gen.*, 2-3). Brujas, 1951; MAYRHOFER, P. *Der Fall des Menschen*, «Katholische Kirchenzeitung», 76 (1936), 724-730; MEINHOLD, J., *Die Erzählungen von Paradies und Sündenfall. Fetschrift für K. Budde*, en «Beihefte zur Zeitschrift für alttest. Wissenschaft», 34 (1920), 122-131; MIKLIK, J., *Der*

parte del capítulo se dedica a describir la manera cómo se llegó a la pérdida de este estado y la condición a que fué reducido el hombre después de su culpa. La acción se desarrolla en un lugar cualquiera, en el país considerado como el más hermoso y atrayente que imaginarse pueda, en el Paraíso, más bien considerado como estado que como lugar geográfico. «Si este Paraíso puede parecer terrestre, de hecho no simboliza menos, de manera ingenua, el bienestar del «estado de gracia», considerado como la condición normal del hombre en relación a Dios y la única que responde verdaderamente a los designios del Creador» [2].

Al colocar Dios a Adán en el Paraíso le obligó a

Fall des Menschen, «Biblica», 20 (1939), 387-396; MIKULA, F., *Zur Frage des Sündenfalles*, «Theologie und Glaube», 28 (1936), 724-730; MIRAS, E., *El pecado original en el Génesis*, «Ciencia y Fe», 12 (1956), 7-68; OUELLETTE, L., *Woman's Doom in Gen.* 3, 16, «The Catholic Biblical Quaterly», 12 (1950), 389-399; REUZ, B., *Die kluge Schlange*, «Biblische Zeitschrift», 24 (1938), 236-241; SCHILDENBERGER, J., *Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall*, «Bibel und Kirche», Stuttgart 1951, 2-46; SCHMIDT, H., *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tubingen, 1931; SCHUMACHER, H., *The nature of the Sin in Paradise*, «Homiletic and Pastoral Review», 24 (1923-1924), 345-349; VAN HOONACKER, A., *Connexion of the Death with Sin according to Genesis II-III*, «The Expositor», ser., 8, 9 (1915), 131-143; ídem, *The literary Origin of the Narrative of the Fall.* «The Expositor», 8 (1914), 481-498; VAN IMSCHOOT, P., *De serpente tentatore*, «Collationes Gandavenses», 31 (1948), 5-10; VINCENT, A., *Le récit de la chute dans le Genèse. Les premiers donnés bibliques sur le péch*, «Cité Nouvelle», 2 (1943), 618 y sigs. YUBERO, D., *El pecado del Paraíso y sus últimas explicaciones científico-bíblicas*, «Lumen», 1 (1952), 108-130.

[2] DENIS, *Les Origines du Monde et de l'Humanité*, Lieja, 1950, 133.

custodiarlo, por cuanto los bienes paradisíacos que se le habían otorgado gratuitamente podían perderse. ¿De quién debía temer? No de parte de Dios, ni de parte de otros seres humanos, que no existían, ni tampoco de parte de los seres irracionales de la creación, sobre los cuales ejercía Adán su imperio. El peligro estaba de parte de un ser muy hábil, envidioso del bienestar del hombre, que, no pudiéndoselo arrebatar directamente, se ingeniaría para hacerle perder su amistad con Dios [3]. Y este ser, inteligente y astuto a la vez, entra en escena y provoca el drama más doloroso que haya conocido la humanidad.

> «La serpiente era la más astuta de las bestias que Dios había creado» (vers. 1).

El término *jarum* puede de suyo significar más *inteligente (sapientior* traduce la Vulgata), pero el contexto reclama aquí el sentido de *astuto, sagaz*. Coppens, en contra del testimonio de todas las antiguas versiones y con fines preconcebidos, traduce el versículo de la siguiente manera: «la serpiente estaba *desnuda* más que todos los animales que Yahvé Elohim había creado» [4]. La astucia de la serpiente era pro-

---

[3] LAGRANGE, l. c., 350.

[4] Esta traducción de Coppens ha sido recibida con desagrado por muchos críticos, los cuales, y con razón, hacen ver que, además de oponerse al contexto, contradice a las versiones más antiguas, como los LXX, Aquila, Teodoción, Siríaca, Peschita y Targum de Onkelos. «Poca fortuna auguramos a la nueva versión que de *jarum* en *Gén.*, 3, 1, propone Coppens», S. MUÑOZ IGLESIAS, *La ciencia del bien y del mal y el pecado del Paraíso*, «Estudios Bíblicos», 8 (1949), 452. «Aunque el sentido de la palabra fuera dudoso—y no lo es en nuestro caso—, el consentimiento de las antiguas versiones debería dirimir el litigio», J. VOSTE, «Angelicum», 25 (1948), 272.

verbial en Israel (*Gen.*, 44, 17), por la manera ladina de atacar a su víctima y refugiarse subrepticiamente en su guarida al amparo de malezas y pedruscos. Pero la serpiente había sido creada por Dios, al igual que todas las otras bestias del campo. Adán tenía también sobre ella un dominio incontestable; conocía su constitución peculiar y de acuerdo con la misma le había dado un nombre. Porque la conocía, nunca pudo sospechar que pudiera ella atentar contra la felicidad de que gozaba en el Paraíso.

Además, entre todos los seres vivientes existía armonía perfecta, ni era posible que ningún animal atentara contra su dueño, el hombre. Del contexto de todo el capítulo segundo se deduce la idea de que, en un principio, no había animales feroces ni dañinos. La serpiente vivía con los otros animales en el Paraíso, y nada induce a creer que se deslizara furtivamente en su recinto. Tampoco debe suponerse que dispusiera de razón, inferior, igual o superior al hombre, que pudiera engañarle con astucia premeditada y hábilmente explotada. La serpiente era un animal irracional. Sus órganos de expresión eran incapaces de articular palabras; su configuración somática fué siempre la misma y sus desplazamientos se efectuaban arrastrando su vientre sobre el suelo.

Y, sin embargo, la serpiente del Paraíso aparece con una inteligencia superior, calculadora, pérfida, hábil en la dialéctica, experta en el juego de palabras con doble sentido, conocedora del corazón humano, oportuna en explotar las circunstancias [5]. Entre esta

---

[5] B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et Nouveau Testament*, Gembloux-París, 1932, 22. «Die Klugheit der natürlichen Schlange wird also nach dem gesagten hauptsächlich in ihrer

presentación de la serpiente del capítulo tercero y la realidad de su condición animal existe una oposición que el contexto siguiente se encarga de solucionar. En efecto, todas las excelencias y habilidades con que aparece adornada demuestran que es un portavoz de un ser muy hábil, enemigo de Dios y de los hombres.

El sentido obvio de nuestro pasaje alude claramente a la lucha de un ser malo y muy inteligente contra el hombre; como este ser no puede identificarse con una serpiente vulgar, debe concluirse que para el hagiógrafo la serpiente de este contexto es sólo una máscara de un ser enemigo y envidioso de la felicidad de los hombres [6]. El libro de la Sabiduría deshace claramente el equívoco al decir: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (2, 24). De análoga manera se expresan los autores del Nuevo Testamento (*Io.*, 8, 24; *Apoc.*, 12, 9; 20, 2) y toda la tradición cristiana antigua, que ven en la serpiente al demonio, a Satanás. Entonces, ¿por qué introduce el autor sagrado la serpiente en nuestro relato? Dejemos la respuesta para más tarde. Ahora vamos a continuar la exégesis del texto sagrado.

Hecha la presentación de este nuevo personaje en el relato del Paraíso, se dice que fué al encuentro de la mujer, Eva, y la dijo:

> «Por lo visto Dios (Elohim) os ha dicho que no comáis de los árboles todos del jardín» (vers. 2),

---

Wachsamkeit, Vorsicht, Umsicht und Abwehr bestehen, wozu sie durch ihren scharfen Blick, ihr feines Gehör und ihren spürsinn befähigt ist», B. RENZ, *Die kluge Schlange*, «Biblische Zeitschrift», 24 (1938), 241.

[6] LAGRANGE, 1. 6., 350; DUBARLE, *Les Sages d'Israel*, París, 1946, 11; DE VAUX, *La Genèse*, 46: «Ici—dice—il sert de masque à un être hostile à Dieu»; J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, París, 1951, 130-131.

como si dijera: lo que Dios os ha prohibido es demasiado. Con esta pregunta insidiosa, con una ignorancia fingida, exagerando el alcance del precepto intimado por Dios y extrañando astutamente que en realidad fuera así, pone a Eva en trance de responder. Esta, que en el relato se presenta como charlatana, vanidosa, curiosa y tal vez algo coqueta, se apresura a ilustrar a su interlocutor y a corregir el sentido de sus palabras. En rigor, según el texto hebreo, las palabras de la serpiente podían entenderse en el sentido de que Dios les había dicho que no tocaran el fruto de ningún árbol, como efectivamente parece haberlo entendido Eva. El portavoz del demonio estaba en un error, de lo cual lo sacaría Eva,

> «que dijo a la serpiente: Del fruto de los árboles del Paraíso podemos comer. Unicamente, en cuanto al fruto del árbol que está en medio del jardín, nos ha dicho Dios (Elohim): no comáis de él ni lo toquéis; de lo contrario, moriréis» (vers. 3).

Es digno de notar que ni la serpiente ni la mujer emplean en su diálogo el nombre de Yahvé. Para los judíos esta palabra era inefable, y por lo mismo no quiso el autor sagrado ponerla en labios del seductor ni de la mujer seducida.

Es de suponer que Eva conocía por su marido la prohibición divina de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (2, 17), y sabía que podían comer del fruto de todos los demás. Eva exagera este precepto diciendo que Dios les había prohibido aun *acercarse* a este árbol. La Vulgata atenúa las consecuencias que se seguirían de la comida de aquel fruto prohibido, al decir: «no sea que muramos», *ne forte moriamur*. En cambio, tanto el texto hebraico como

el griego es tajante y supone una muerte segura, aunque no inmediata.

Ya vimos en otro lugar que el árbol situado en medio del jardín era el de la vida (2, 9); aquí, sin que Eva le nombre expresamente, se da a entender por el contexto que el árbol de la ciencia se hallaba en *medio,* dificultad que puede resolverse diciendo que ambos estaban en el *interior* del jardín. Acaso la prohibición de comer del fruto de este árbol intrigara a Eva. Hasta ahora había obedecido la orden divina, y quería seguir haciéndolo, si no por respeto a Dios, al menos por temor a la muerte: «No vayáis a morir.» ¿Por qué esta palabra inútil? Nadie le había preguntado por el castigo que Yahvé había fulminado contra los transgresores de su mandato. Y a estas palabras de más se acoge la serpiente [7].

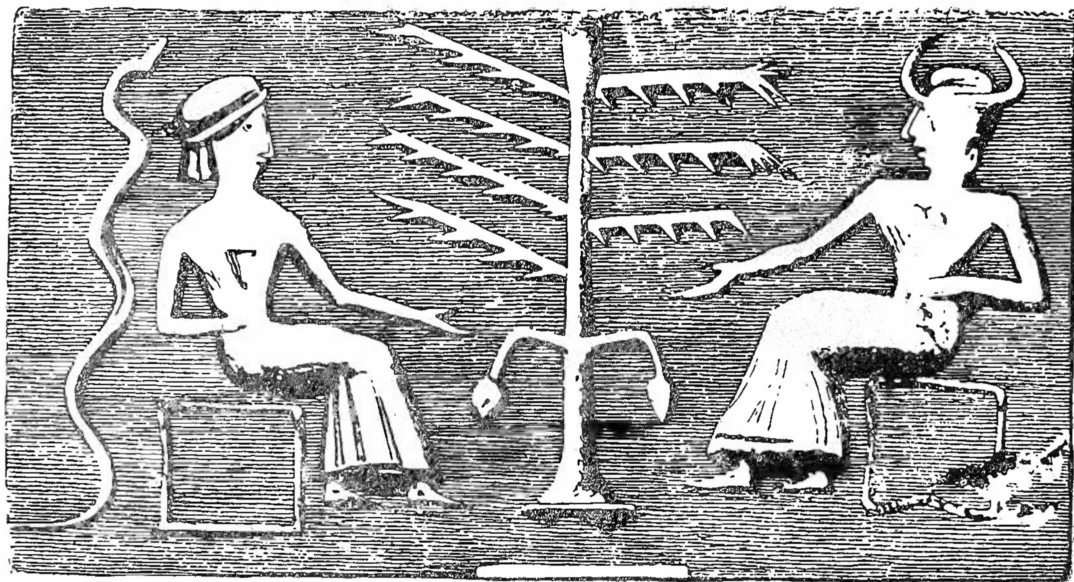
> «¡De ninguna manera!; no moriréis. Bien sabe Dios que el día que de él comáis se abrirán vuestros ojos y seréis como Elohim, conocedores del bien y del mal» (vers. 4-5).

El que antes lo ignoraba todo de repente se convierte en ángel de luz. Conocía el efecto que seguiría a esta comida y revela los motivos que movieron a Dios al intimar aquel precepto. Niega que haya conexión de causa y efecto entre el hecho de comer del fruto del árbol de la ciencia y la muerte. Muy al contrario, el efecto inmediato sería el conocimiento del bien y del mal. Hasta ahora ellos han vivido ciegamente, engañados; una vez prueben del fruto se abrirán sus ojos y comprenderán lo que ellos han ignorado hasta ahora. Serán omniscientes como Dios, o, según otra interpretación, «como dioses» [8].

---

7 RIGAUX, 1. c., 20.

8 Así traducen los LXX y la Vulgata. Según Van



La tentación (?) en un cilindro caldeo (UBACH, l. c., pág. 19).

El motivo por el cual Dios les había prohibido el árbol de la ciencia no es otro, siempre según la exégesis de la serpiente, que el querer reservarse Dios para sí una ciencia que estaba al alcance del hombre en caso de escuchar su consejo. Como se ve, la serpiente siembra la duda en la mente de Eva acerca de las intenciones que pudo tener Dios en su prohibición; era posible que lo que a ellos parecía una orden encaminada a procurar su felicidad no fuera más que un subterfugio para mantenerles Dios en un plano de inferioridad.

No tuvo la serpiente necesidad de ulteriores razonamientos para despertar la curiosidad y la vanidad de Eva. Le deslumbraba el pensamiento de que estaba en sus manos conocer cosas que hasta ahora habían sido un misterio para ella, ¡ser igual a Dios en el conocer! Dudando ya de Dios, de su bondad y de sus amenazas, se entrega a la seducción del fruto prohibido; lo contempla con complacencia y se abandona a la consideración de sus maravillosas propiedades.

> «Vió, pues, la mujer que el árbol era bueno para comerse, seductor a la vista y deseable para adquirir la inteligencia» (vers. 6).

Hoonacker, el término «Dioses», de finales del versículo 5, denota varias personas que, en su opinión, deben identificarse con los *Querubim*. De ahí que la serpiente aludiera a la ciencia admirable de los *Querubim* que guardan el Paraíso. Véase: *The literary Origin of the Narrative of the Fall*, «The Expositor», l. c., 496: *The connexion of Death with Sin according to Genesis II-III*, l. c., 138. Según DE VAUX, el sentido de Elohim de este lugar se aclara por lo que se dice en el vers. 22 de este mismo capítulo, en donde parece indicar «les êtres qui composent sa cour céleste, les Anges». L. c., 49. Véase también E. DHORME, l. c., 9.

La serpiente había conseguido su propósito; su victoria era completa. Una palabra de más podía descubrir sus ardides y comprometerla, y, por lo mismo, se calla. De la contemplación del árbol Eva pasa a la acción:

> «y tomó de su fruto y comió, y dió también a su marido, que estaba con ella, que comió» (vers. 6).

El texto da lugar a una doble inteligencia. Puede significar que Adán asistía al diálogo junto a su mujer, y que comiera del fruto al mismo tiempo que ella. En el Pentateuco Samaritano y en algunos manuscritos de los LXX el verbo está en plural: «comieron», lección que favorece esta interpretación [9]. Puede entenderse también en el sentido de que uno y otro comieran del fruto, sin que se especifique el lugar en que lo hiciera Adán, y entonces no podría decirse sin más que la serpiente sedujo a Adán directamente, sino que lo fué por Eva [10]. Los partidarios de esta última opinión aducen la autoridad de San Agustín [11], quien afirma que Adán comió del fruto prohibido, no porque fuera seducido directamente por la serpiente, sino porque no quiso disgustar a su mujer. Y cita en su apoyo las palabras de San Pablo (*Tim.*, 2, 14): «Y no fué Adán el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión.» Con todo, el fin que tuvo San Pablo en este texto fué el de explicar la subordinación de la mujer al hombre. En el capítulo quinto de la Epístola a los Romanos hace San Pablo responsable a Adán de la culpa original. En efecto, Adán

---

[9] LAGRANGE, 1. c., 351: «L'homme assistait donc à l'entretien et n'a pas protégé sa femme».

[10] Véase CEUPPENS, 1. c., 130.

[11] *De Genesi ad litt.*, 11, 42 PL, 34, 452-45.

estaba junto a Eva (*jimach,* con ella, dice el texto hebreo) durante el diálogo con la serpiente. ¿Por qué no cortó él, el representante de la humanidad, el diálogo que tan mal cariz iba tomando? ¿Podía él ignorar los motivos y el alcance de la prohibición que le fué hecha directamente por Dios?

Tan pronto como probaron el fruto prohibido,

> «abriéronse los ojos de ambos, y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones» (vers. 7).

La serpiente les había prometido que sus ojos se abrirían, lo que se efectuó, en efecto, pero en sentido muy distinto de como pudo soñarlo Eva. La ciencia prometida no apareció, pero sí la conciencia de su culpabilidad, que se manifestó por su desnudez [12]. Ya que el sentimiento del pudor nace con el pecado, aparece claro que la inocencia de nuestros progenitores era fruto de su amistad con Dios. Este es el sentido obvio del texto contra el cual falla toda tentativa de alegoría que esté fuera de la noción de pecado. El hombre sabía bien que estaba desnudo; desde ahora se percata de que esta desnudez es un inconveniente por haberse despertado la concupiscencia [13]. Esta aparece como efecto de la culpa y no como causa de la misma. El equilibrio con que Dios había gratificado a Adán y Eva al crearlos se desvanece. Al perder la amistad con Dios entra en ellos y en el mundo el mal moral [14].

Una vez terminada la exégesis del texto de este trascendente y famoso fragmento bíblico entremos en

---

[12] CLAMER, 1. c., 137.
[13] LAGRANGE, 1. c., 351.
[14] CHAINE, 1. c., 42.

el examen de tres cuestiones principales conectadas con el mismo: 1) El sentido de la expresión «Arbol de la ciencia del bien y del mal». 2) Especie moral del pecado de nuestros progenitores. 3) La naturaleza de la serpiente.

El árbol de la ciencia del bien y del mal

De este árbol se habla repetidas veces en los capítulos 2-3 del *Génesis*, en los cuales juega un papel importantísimo. En 2, 9, se dice que Dios hizo crecer el árbol de la ciencia del bien y del mal «en el Paraíso». En 2, 16, se autoriza a Adán a comer «de todos los árboles del jardín», pero inmediatamente, en el versículo 17, se hace una excepción: «Pero en cuanto al árbol de la ciencia del bien y del mal, no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás.» El hombre conservará el don de la inmortalidad mientras permanezca fiel a este precepto; si lo quebranta, lo perderá irremediablemente. En los primeros versículos del capítulo tercero se describe cómo la suerte del hombre se juega en torno a este árbol. Eva rectifica el presunto error de la serpiente en el sentido de que únicamente se les ha prohibido comer de este árbol, y esto bajo pena de muerte (3, 3). La serpiente niega categóricamente que la muerte está condicionada a la comida de este árbol; al contrario, el efecto que se seguirá será otro: sus ojos se abrirán y serán como Elohim, conociendo el bien y el mal (3, 5). Una vez quebrantado el precepto divino, «el árbol de ciencia se convirtió en árbol de la conciencia» [15]: se abrieron sus ojos y conocieron que estaban desnudos (3, 7).

[15] Heinisch, l. c.

De todo este contexto relativo al árbol se deduce:

1) Su fruto otorgaba el conocimiento del bien y del mal.

2) Este conocimiento era un privilegio que Dios se reservaba.

3) Que al comer Adán de este árbol, en contra de la voluntad divina, usurpó esta ciencia.

4) La adquisición de esta ciencia significó la pérdida automática, pero no inmediata, del privilegio de la inmortalidad con que Adán había sido adornado.

5) Con la ciencia del bien y del mal «entró el pecado en el mundo y con el pecado la muerte» (*Rom.*, 5, 12).

Esta expresión «conocer el bien y el mal» reaparece en muchos pasajes del Antiguo Testamento. Su significado puede ser: 1) *Conocerlo todo, saberlo todo, ser omnisciente,* en cuanto es dado a una criatura. 2) *Capacidad para conocer lo que es un bien o un mal moral,* saber distinguir ambos conceptos. ¿Qué sentido tiene en el relato del Paraíso el precepto que se impuso al hombre de no comer de este árbol? Según el texto, este conocimiento es un privilegio que Dios se reserva y que no poseía el hombre antes de su caída. En contra de la voluntad divina, el hombre arrebata este conocimiento por el pecado. Ahora bien, el hombre no era omnisciente antes de la caída, ni tampoco lo fué después de la misma. Pero en 3, 22, Dios dice: «He aquí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal.» Dios, al prohibirle la comida de este árbol, no temía que el hombre pudiera igualarle en el conocimiento [16]. La finalidad que tuvo

[16] Repugna a todo el contexto la idea que Lods ve desarrollada en este lugar. Según él «l'homme a acquis le discernement par une désobéissance contrairement à la vo-

Dios fué la de probar la fidelidad de Adán y alejarle de un conocimiento que le sería fatal.

Según Coppens [17], la frase «ciencia del bien y del mal» designa un conocimiento particular prohibido al hombre, o sea, la experiencia del mal. Dios posee la ciencia especulativa del mal comprendida en su omnisciencia; el hombre, por el contrario, no podía llegar a poseerla sino por un acto de pecado, lo cual, naturalmente, le estaba prohibido. La expresión indica una totalidad, pero no necesariamente la universalidad. Esta totalidad significa la adición del mal al bien, y, por consiguiente, la ciencia combinada, mezclada, sumada, acumulativa del bien y del mal. A esta hipótesis opone las siguientes razones Salvador Iglesias: «La ciencia acumulativa—conocimiento del mal sobre el bien, conocimiento del pecado, pecado—, ¿es un conocimiento teórico o experimental? Si se trata de un conocimiento teórico, ¿cómo es posible que no lo tu-

---

lonté de Dieu, qui ne veut pas que l'être fait de terre soit l'égal des *elohim*. Autrefois l'homme possédait le bonheur dans le jardin divin, mais n'avait qu'une raison d'enfant; puisqu'il est devenu «comme un élohim» par l'intelligence, il a fallu qu'il fut privé du bonheur; la forme la plus ancienne de la tradition précise: il a fallu qu'il fut éloigné de l'arbre de vie: car, s'il avait ajouté l'immortalité à la connaissance, il serait devenu un *élohim* complet. Or cela ne doit pas être: L'Israélite trouve normal et juste que Yahvé s'oppose à tous les empiétements que l'orgueil humain ose tenter sur les privilèges des êtres divins». A. Lods, *Israel des origines au milieu du VIII siècle*, París, 1949, 560-560. Ya hemos visto en otro lugar que los primeros padres pudieron comer a su gusto del árbol de vida hasta que fueron alejados de él al transgredir el precepto que les fué impuesto por Dios. El autor sagrado quiere dejar bien probado que si el hombre vive rodeado de males no es culpa de Dios, sino culpa suya, al oponerse voluntariamente a un precepto divino.

[17] L. c., 16.

vieran nuestros primeros padres, a quienes Dios había impuesto un precepto prohibitivo bajo pena de muerte? Coppens reconoce que lo tenían. Según esto, se tratará de un conocimiento experimental. Y en esto tendría que explicarnos Coppens cómo pudo engañarlos la serpiente proponiéndoles un conocimiento del pecado que les igualara a Dios; porque Dios no puede poseer tal conocimiento experimental, y el teórico, que Dios tenía por su omnisciencia, ya lo poseían ellos suficientemente. No se olvide que lo que buscamos no es la posible significación de una frase, sino el sentido que tuvo en boca del tentador, en la mente de Eva y en labios de Dios» [18]. Da el mismo Coppens otra posibilidad de entender esta expresión, al decir «que puede concebirse la ciencia del bien y del mal a la manera de Nietzsche, como una actitud que tiende a negar toda distinción entre el bien y el mal; por consiguiente, como una ciencia que aspira a situarse más allá del bien y del mal» [19].

Algunos creen que en nuestro texto la expresión se refiere a la facultad de discernir entre el bien y el mal moral. Antes de cometer el pecado Adán y Eva habían vivido como niños inocentes, que no han llegado a la edad de la discreción. Pero a esta hipótesis debe oponerse que, en el contexto, ambos aparecen como niños grandes, que si bien vivían como niños en el sentido de que eran íntegros e inocentes, habían llegado a la edad de la discreción. Su razón estaba bien despierta y por ello les impuso Dios un precepto que debían guardar. En todo el relato del Paraíso el

---

[18] *La ciencia del bien y del mal y el pecado del Paraíso,* «Estudios Bíblicos», 8 (1949), 457. J. DE FRRAINE, *Jeux de mots dans le récit de la chute,* en «Mélanges Bibliques» (A. Robert), págs. 47-59.

[19] MUÑOZ IGLESIAS, l. c., 456.

hombre está desarrollado física y psíquicamente. Tampoco puede admitirse que la expulsión aluda a un discernimiento intelectual entre el bien físico útil y el mal, del cual están privados los niños y, en ciertos casos, los ancianos.

Puesto que Yahvé amenazó con pena de muerte la transgresión de su precepto, deduce Heinisch que el bien y el mal son conceptos morales. El árbol debía ser una *prueba;* Dios puso a Adán en ocasión de oponerse a la misma, al imponerle un precepto. En caso de mostrarse obediente hubiera experimentado el amor de Dios en grado mayor que anteriormente y se le hubiera concedido la gracia de la inmortalidad corporal. Si desobedecía, conocería por el castigo cuán malo es rebelarse contra Dios. En el árbol podía y debía demostrar si él quería practicar la obediencia, ser bueno moralmente, o, al contrario, ser malo en el mismo sentido. En caso de desobedecer, reconocería el bien, la felicidad que implica el hecho de que el hombre obedezca a Dios al pensar en la felicidad que había perdido [20].

Según De Vaux, el conocimiento de la ciencia del bien y del mal, que se prohibe al hombre, es un privilegio que Dios se reserva, que el hombre no ejercía antes del pecado y que lo usurpa por el pecado (3, 5, 22). Este privilegio consiste en la facultad de decidir por sí mismo lo que es el bien y el mal y obrar en consecuencia; una reivindicación de la autonomía moral por la cual el hombre niega su estado de criatura y derriba el orden establecido por Dios. El primer pecado fué un atentado contra la soberanía divina, un pecado de orgullo, como han creído San Agustín y Santo Tomás. Esta doctrina ha sido expresada con-

[20] *Probleme der biblischen Urgeschichte,* l. c., 71, 42.

cretamente por la transgresión de un precepto puesto por Dios y representado bajo la imagen de un fruto prohibido [21].

ESPECIE MORAL DEL PRIMER PECADO

Si el autor sagrado en la expresión «conocer el bien y el mal» ha tenido en vista un pecado, ¿en qué transgresión concreta abusaron de su libre albedrío y violaron la voluntad divina? El árbol de la ciencia sirve para representar la ciencia del bien y del mal, pero no en sí mismo, ya que es evidente que el pecado del primer hombre no fué un pecado de gula; la vista del fruto no entra para nada en lo que constituye el pecado original, cometido antes de la comida del fruto, y que fué un pecado de orgullo, según Santo Tomás (II-II, q. 143, a. 2). El árbol de la ciencia pudo haber sido real; puede darse que sólo sea un símbolo; definirlo depende del carácter general del relato [22].

---

[21] L. c., 45. «Non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit praeter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetierit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram; quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod primum peccatum primo hominis fuit superbia» (S. Thm. 2, 2ae, q. 163, a. 1).

[22] LAGRANGE, l. c., 364. Al hablar del Paraíso vimos que muchos autores católicos admitían el carácter simbólico de los árboles del Paraíso De este parecer es el padre Bravo, S. J.: «El simbolismo del lenguaje se descubre claramente en los numerosos antropomorfismos, en las cir-

Es una opinión muy difundida entre el vulgo la que vislumbra en este árbol un árbol real, y, en concreto, un *manzano* [23]. Pero el único árbol hoy conocido existente en el Paraíso, y a cuya materialidad se alude explícitamente en el texto, es la higuera.

Hoy día, aun entre los autores católicos, se extiende la convicción de que el árbol de la ciencia tiene un valor simbólico. Es un símbolo, ¿de qué? Algunos creen que la cosa simbolizada debe buscarse en la misma línea del símbolo. El precepto no se refería acaso a un fruto del árbol, sino a una restricción de carácter alimenticio. Con ello «se imponía al orgullo, siempre posible en una naturaleza superdotada, un acto preciso de dependencia concreta en una abstinencia voluntaria» [24]. Pero, como hace notar Hauret [25], no es

---

cunstancias extrañas e incongruentes que rodean ciertos hechos, en el paralelismo formal con las narraciones extrabíblicas similares, en las relaciones artificiales establecidas entre algunas enseñanzas y los elementos con que se presentan. Tal es el caso de los árboles del Paraíso, cuya realidad histórica es desproporcionada, de por sí, para producir la inmortalidad o una ciencia cualquiera y, además, no es necesaria para la verdad de los hechos y doctrinas por medio de ellos expresados». *La Especie moral del primer pecado*, «Ecclesiástica Xaveriana», 4 (1954), 296.

[23] La representación del árbol de la ciencia por un manzano se funda en una falsa interpreación de las siguientes palabras, que se leen en el *Cantar de los Cantares*, y que nada tienen que ver con el árbol del Paraíso: «Debajo del manzano te desperté; allí fué seducida tu madre» (8,5, Vulg.). K. HEISIG, *Woher stammt die Vorstellung vom Paradiesapfel*, «Zeitschrift für Neut. Wissenschaft», 44 (1952-53), 111-118; G. PIDOUX, *Encore des deux arbres de Gen.* 3, «Zeitsch. f. Alt. Wissenschaft», 66 (1954), 37-43.

[24] H. LUSSEAU, *De la mesure en exégèse*, pág. 26.

[25] L. c., 146; MIRAS, *El pecado original en el Génesis*, «Ciencia y Fe», 12 (1956), 16-22.

posible exigir como principio que la cosa simbolizada deba buscarse en la misma zona que el símbolo. Esta explicación ingeniosa haría consistir la caída de Adán y Eva en un pecadillo, en una chiquillada, en un prurito goloso por una fruta determinada, en una incontinencia en la comida, a semejanza de los que quebrantan el régimen alimenticio que les ha señalado el médico. Sería en el fondo un pecado de orgullo, originado por una incontinencia en la comida.

La creencia más difundida, y que tiene un apoyo en el texto, es admitir que el autor sagrado quiere hablar de un pecado que consiste primariamente en una transgresión de su condición de criatura. Adán y Eva aspiraban a ser iguales a Dios. Se trata, pues, de un pecado de orgullo, de una manifestación de la *hybris*, el crimen propiamente religioso, el pecado fundamental, del cual el yahvista describe en los capítulos siguientes las manifestaciones siempre más ofensivas. Este atentado a la majestad de Dios es análogo al del rey de Babilonia, que pretendía subir a los cielos, colocar allí su trono y ser semejante al Altísimo (*Is.*, 14, 13, 14), y al del rey de Tiro (*Ez.*, 28, 6, 9). Igualarse a Dios es un crimen de lesa majestad, porque pretende suprimir la distancia que separa a Dios del hombre [26]. Por la tentación fué inducido Adán a cometer este pecado, tentación provocada por la *serpiente.*

Pero junto a este pecado interno, ¿cabe otra transgresión más material y concreta? El pecado de espíritu, ¿no se ha traducido y manifestado en el plan material? ¿Cómo debe entenderse? Dos corrientes existen en la actualidad a este respecto. Una relaciona el pecado de que se habla en el texto con la magia; otra, con los dioses de la vegetación y fecundación.

---

[26] HUMBERT, l. c., 104; VAN IMSCHOOT, l. c., 293.

El padre Gustavo Lambert, jesuíta [27], al hablar de la naturaleza de la ciencia del bien y del mal, sostiene que la legislación antigua israelítica y los profetas no cejaron en atacar violentamente la plaga de la hechicería existente en la sociedad, y a esta caricatura demoníaca de la religión que es la magia. También, por este mismo motivo, nuestro autor yahvista ha colocado en el jardín del Edén el árbol del saber, cuyo fruto estaba prohibido bajo pena de muerte. El, en efecto, consideraba que el poder que ejercían los magos y adivinos era un poder sustraído a Dios en contra de su voluntad, y no vaciló en ver en esta rapiña el pecado que fué el origen de la corrupción religiosa de la humanidad [28].

Lambert justifica su hipótesis diciendo que la frase «conocer el bien y el mal» equivale a un conocimiento de orden práctico, cierta habilidad en un asunto determinado. La mujer sueña con esta habilidad al contemplar el fruto prohibido, en el que ve una característica que pone de relieve, a saber: que este árbol es deseable (*le-haskil* dice el texto hebraico) «para llegar a ser hábil», para poseer la habilidad que triunfa en una técnica determinada. Esta técnica se especifica en su objeto y extensión por la frase hebraica *thobh-waraj:* «el bien y el mal». Alegando el libro II de *Sam.*, 14, 17, 20, para fijar el sentido de estas palabras, concluye que en estos capítulos del *Génesis* la frase hebraica mencionada hace referencia a unos seres cuya habilidad se extiende a todo, que tienen el poder de triunfar en todo. Este saber es propio de los Elohim, y al hombre le estaba prohibido usurparlo.

---

[27] «Nouvelle Revue Théologique», l. c., 86 (1954), 917-948; 1044-1072.

[28] L. c., 934.

Sin embargo, a pesar de la prohibición divina, el hombre comió de aquel árbol que confería este saber, y, a semejanza de Elohim, supo el bien y el mal.

¿En qué consiste, según la mente del autor sagrado, este saber maravilloso? Después de algunos argumentos llega Lambert a la conclusión de que, según el autor del *Génesis*, la expresión «conocer el bien y el mal» aplicada al hombre designa a «aquel que pretende poner en obra una habilidad sobrehumana dedicándose a las prácticas de la adivinación y de la magia» [29]. Pasa luego a probar cómo esta plaga de adivinos y magos existía en Israel (*Deut.*, 18, 10-11; *I Sam.*, cap. 28; *Is.*, 8, 16-19; *II Reg.*, 21, 6; *II Chron.*, 33, 6; *II Reg.*, 17, 1-23; *Lv.*, 19, 31; 20, 6; 20, 27). Según esta hipótesis, el autor sagrado da a la narración de la tentación y de la caída un carácter *apologético*, tratando de demostrar que el poder que manifiestan los magos y hechiceros, en cuya eficacia creían los profetas [30], fué un robo hecho a Dios y en contra de su voluntad. En este supuesto tendríamos que las preocupaciones religiosas de los tiempos del autor sagrado se proyectan a los orígenes, no «vacilando en ver en este robo el *pecado* que fué el origen de la corrupción religiosa de la humanidad».

---

[29] L. c., 932. A esta misma opinión parece adherirse Van Imschoot, el cual, al comentar *Gen.*, 3, 22, deduce que «par le pouvoir de connaître et de réaliser n'importe quoi, pouvoir qu'il a acquis contrairement à la défense de Yahweh, l'homme est devenu «comme l'un de nous», c'est-à-dire, comme l'un des êtres divins (élohim) qui constituent la cour de Yahweh (*I Reg.*, 22, 19; *Is.*, 6, 2; *Iob*, 1, 6; 2, 4). On peut donc entendre «le savoir du bien et du mal» de la magie qui prétend tout connaître et tout exécuter (Th. Vriezen, Lambert)». *Théologie de l'Ancien Testament*, II, 290.

[30] STEINMANN, *Le Prophète Ezechiel*, París, 1953, 58, lo afirma expresamente de este profeta.

Sin embargo, en esta hipótesis no aparece claro que la expresión «seréis como dioses» (3, 24) se refiera a los magos y hechiceros, ni que la expresión «se abrieron sus ojos» corresponda a la otra «tienen los ojos abiertos» (*Núm.*, 24, 3-4), que se aplica a los hechiceros. El hecho de que se recurra a semejantes hipótesis prueba suficientemente cuán difícil se hace reconocer la manera como se produjo el pecado de orgullo de nuestros progenitores [31].

Más en boga está la hipótesis que ve en el relato una cobertura simbólica de una falta sexual. Los argumentos que aducen sus defensores son bíblicos y extrabíblicos. Según ellos, el relato se desarrolla en un clima general donde está latente el problema sexual. La expresión «conocer el bien y el mal» es

---

[31] HANIN, J., *Sur le péche d'Adam considéré comme péché de magie.* «Revue Diocésaine de Namur», 2 (1947), 203-234. «Si nous voulons juger cet acte selon les critères théologiques et l'introduire comme nous le faisons pour tout autre péché des hommes dans une catégorie morale, ne devons-nous pas reconnaître que nous sommes en présence d'un acte de magie...? Adam a accepté d'avoir recours contre Dieu et le sachant, à l'aide d'une puissance mystérieuse, qu'il savait en opposition avec Dieu... Il s'agit donc bien d'une faute de l'esprit et d'une connaissance acquise mais ce n'est pas l'objet de cette connaissance qui est en cause. C'est une circonstance peccamineuse de son acquisition: le premier homme a pris apui sur un autre que Dieu, sur le Tentateur qu'il savait en opposition avec Dieu, pour en obtenir un avantage «merveilleux». Dieu l'avait mis en garde contre ce danger. Agissant contre la loi naturelle et contre la vertu de religion, il a, dans sa désobéissance, commis une faute de superstition et plus précisement de magie». L. c., 212, 225-226; MIRAS, l. c., 24-26; S. L. COHON, en «*Hebrew college Annual*», 21 (1948), 275-330; L. F. HARTMAN, *Sin in Paradise*, «The Catholic Biblical Quaterly», 20 (1958), 26-40; H. ARIAS DELGADO, *El curioso pecado atribuído a Adán*, «Cathedra», 9 (1955), 57-65.

equívoca, y, por un eufemismo, designa el acto de los esposos. El fruto prohibido sería un afrodisíaco. Las hojas de higuera y su utilización para vestido guardan relación con prácticas sexuales. El sentimiento del pudor nace en el momento preciso de pecar. Eva es llamada, a raíz del pecado (3, 20), «madre de todos los vivientes». El único precepto divino anterior al capítulo tercero es precisamente de orden sexual. A estas razones no atribuye Coppens ningún valor probativo, y creemos nosotros que no tienen ningún fundamento real en el texto sagrado.

En cambio, Coppens ve este clima general en todo el conjunto en donde se alude al pudor, a la maternidad, a la concupiscencia. La sanción impuesta a la mujer pecadora hace conjeturar una falta sexual. El argumento de mayor fuerza probativa lo encuentra Coppens en el papel que en el relato juega la serpiente, que evoca el dominio de la vida sexual. «El hecho de trabar conversación con la serpiente implica por parte de Eva una cierta oposición a Dios, precisamente en el plano de la vida conyugal» [32]. En el Antiguo Testamento y en Palestina, concretamente en la época de la Monarquía, aparece la serpiente como emblema de los dioses o diosas de la vegetación. Lo mismo sucede en Babilonia y Egipto. Algunos han creído que en el texto se habla de un pecado carnal en sentido estricto, que se relaciona o con la conciencia de la pubertad o con el mismo acto conyugal, con el uso prematuro del matrimonio, o un comercio de esta índole entre Eva y la serpiente.

Que tal sea el pecado original debe rechazarse de plano, no por razones apologéticas, sino por exigen-

---

[32] L. c., 22.

cias de la misma exégesis. ¿Cómo se explicaría el hecho de que Dios, que exalta el matrimonio, pueda presentar la unión entre los esposos como un crimen y una ciencia prohibida? ¿Cómo conciliar esta interpretación con el precepto (1, 28): «Creced y multiplicaos y henchid la tierra»? Se dirá que este último texto pertenece a otro documento, pero ¿podía el autor último inspirado unir dos conceptos antagónicos? En el capítulo segundo se insiste en presentarnos a Adán como un ser que, para ser completo en su misión, exige la compañía de la mujer. Al verla, exclama: «Esta sí que es hueso de mi hueso y carne de mi carne», y añade el autor yahvista que en adelante «dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (2, 24).

En apoyo de esta interpretación sexual rígida se señalan las analogías del relato bíblico con un episodio del poema de Guilgamesch [33]. Aruru creó a Enkidu, que en un principio vivió en estado salvaje en la estepa, «sin conocer ni otras gentes ni países». Velludo como una bestia, vivía y comía hierbas como ellas. En este estado se constituyó en defensor de las mismas contra las asechanzas del cazador, Guilgamesch. Este, para deshacerse de aquel hombre que cortaba y robaba los cepos que él ponía, recurrió a una estratagema para atraerle a la ciudad. Para ello le puso en contacto con una ramera, con la cual tuvo comercio carnal durante seis días y seis noches. Para halagarle y atraerle a un país civilizado, ella le compara a un dios: «Tú eres como un dios». Como consecuencia, no pudo el hombre vivir por más tiempo «con las bestias y gacelas»; su corazón no estaba satis-

---

[33] Texto en CH. JEAN, l. c., II, 97-98.

fecho ya sólo con hierbas y agua; su desnudez le parecía intolerable en la sociedad con los hombres. «Y él, Enkidu, comprende, siente cómo crece el entendimiento». Al mismo tiempo que la seducción produjo su efecto, Enkidu comprueba el desarrollo de su inteligencia y de su conciencia. La excitación de los sentidos le abre el espíritu.

Junto a pequeñas analogías con el texto bíblico, existen profundas diferencias. En el poema no se habla de un suceso acaecido en los orígenes de la humanidad. Enkidu vivía a su gusto entre los animales, mientras que Adán no encontraba en el mundo animal a ningún ser que juzgara poder estar delante de él. El hombre del Paraíso no es un hombre salvaje, ni igual a las bestias en su exterior. Al revés de Enkidu, que mejora de condición después de sus relaciones con una ramera, Adán pierde sus privilegios al consentir en la seducción de su mujer. Imposible y hasta blasfemo sería querer comparar a Eva, «la madre de todos los vivientes», con una mujer vulgar. Al autor sagrado, ciertamente, no se le ocurrió tan descabellada comparación, a sus lectores tampoco, y a nosotros, que vivimos muy alejados de aquellos tiempos, nos indigna el que se halla podido imaginar semejante enormidad contra la primera mujer que apareció en el mundo, madre, como dice el texto, de todos los vivientes humanos que han venido después al mundo. La infortunada comparación de este mito con el texto bíblico de la tentación y de la caída únicamente se ha inventado por la necesidad que sentían los patrocinadores de la interpretación sexual rígida del primer pecado de buscar alguna justificación a su exégesis fantástica en la literatura oriental, por creer de ningún valor los argumentos bíblicos aducidos.

Una importante atenuación a esta hipótesis ha sido introducida por J. Coppens. Damos su mismo texto, sintetizándolo, sirviéndonos de la versión de Salvador Iglesias [34]. «Se podría soñar—dice Coppens—en una transgresión contra la santidad o consagración del matrimonio. El matrimonio es de institución divina. El hagiógrafo, *polemizando contra los cultos cananeos de la vegetación,* no deja de inculcar que la vida y el poder de transmitirla, tanto en las plantas y en los animales como en el hombre, viene de Yahvé. Al presentarnos a Eva dirigiéndose a la serpiente, emblema fálico y atributo de ciertos dioses y ciertas diosas de la vegetación y de la fecundidad, nos la pinta olvidándose de su Creador e intentando ponerse, ella y su marido, su vida conyugal, por consiguiente, bajo la égida, la protección, la bendición de los cultos licenciosos paganos. Se sabe en particular que los cultos cananeos fueron la gran tentación a la cual Israel hubo de resistir desde el momento de su entrada en la tierra de Canaán y a lo largo de toda su historia, y en particular también en el *momento en que fué redactado nuestro relato.* ¿No es natural que el hagiógrafo haya presentado al enemigo de Dios, al gran seductor, con los trazos que él había tomado por excelencia en la época en que el relato fué redactado definitivamente? Si se acepta nuestra última suposición, acaso la más natural, se podrá añadir que el mismo hagiógrafo parece referirse a ella cuando hace decir a Eva (4, 1), después del nacimiento de su primogénito: «Yo he adquirido un hombre, con la ayuda de Yahvé.» En oposición al culto de las divinidades paganas de la vegetación, Eva, convertida en madre, confiesa su fe

---

[34] L. c., 445-447.

en el poder de Yahvé, quien, conforme a la doctrina de *Gen.*, 1, 28 y de toda la Biblia, es el *único autor de la vida.* Se podrá, por consiguiente, concluir que el autor de *Gen.*, 2-3, ha querido *combatir* los cultos cananeos de la fertilidad y de la fecundidad.

Esta postura general le ha llevado a representar el pecado original como una tentativa de sustraer a Yahvé el control y la bendición de su obra creadora principal, la institución del matrimonio, para referirla, ofrecerla, consagrarla a sus adversarios por excelencia, los dioses de los cultos naturalistas de la vegetación, y abrir así largamente la puerta a todas las desviaciones sexuales que la historia de estos cultos vergonzosos nos ha hecho conocer».

Pero al juzgar esta hipótesis de Coppens téngase en cuenta las dos observaciones siguientes que él mismo hace: 1) El hagiógrafo *no enseña formalmente* la existencia de esta transgresión sexual. 2) Que para contar los hechos de los orígenes empleó un marco literario de fondo cananeo en el que se reflejan las condiciones de la época en que vivió. El autor sagrado, bajo la impresión de estos cultos, y para contrarrestar su influjo, escribe el relato del primer pecado, bien recogiendo y suavizando antiguas tradiciones de un pecado sexual, *pero sin enseñarlo por su parte*, bien elaborando por propia cuenta, pero con la misma salvedad, o, más probablemente, *proyectando su preocupación actual y las formas culturales de aquellas aberraciones de su tiempo sobre el fondo de unas antiguas tradiciones en las que el pecado primero era concebido como una falta sexual más rígida que la que presenta el relato elaborado por él.*

No vemos dificultad en que pueda admitirse esta sentencia de Coppens, con todas las atenuaciones con que él la rodea, máxime si tenemos en cuenta la men-

ción de la serpiente en este contexto. Como veremos a continuación, la serpiente era símbolo de las divinidades ctónicas y de la vegetación. Nótese bien que el *autor sagrado no enseña formalmente en el texto que el primer pecado fuera de orden sexual*. Es posible que él mismo ignorara la forma como se produjo, en realidad, el pecado de desobediencia y orgullo de que habla, y por esto aprovecha la oportunidad de proyectar en los orígenes su preocupación religiosa actual para combatir el culto cananeo de las serpientes en su pueblo. Esto nos lleva de la mano a tratar de la naturaleza de la serpiente en nuestro relato.

La serpiente del Paraíso

La inserción en el texto de este personaje enigmático ha suscitado diversas cuestiones. La serpiente, ¿es un animal real? ¿Se trata de una alegoría en la cual la serpiente entra como símbolo de un placer sensible opuesto a la razón? ¿Es un ser demoníaco? ¿Un puro símbolo?

La serpiente del Paraíso habla y demuestra ser más inteligente que el hombre. De ahí que no pueda alinearse entre los animales que creó Dios y con los cuales vivía Adán pacíficamente. ¿Cómo un ser más inteligente que él podía estarle sometido? Algunos racionalistas han supuesto que los animales del Paraíso disponían de órganos de expresión y que se comunicaban con Adán con un lenguaje del cual fueron desposeídos después del pecado. Pero esto contradice lo que se dice en el capítulo segundo. Si la serpiente del texto no fuera más que un puro animal, la maldición divina carece de sentido, por cuanto la humanidad hubiera recibido la orden de aplastar a

las serpientes. De ahí que Gunkel crea que el autor sagrado tuvo la finalidad de explicar por qué las serpientes se arrastran sobre el suelo y comen del polvo de la tierra, al mismo tiempo que la repugnancia y enemistad que los hombres sienten por esta clase de animales. Pero esta explicación etiológica desconoce y desvaloriza el tono altamente religioso de la narración.

La Pontificia Comisión Bíblica habla de «la transgresión del mandato divino por sugestión *del demonio bajo la forma de serpiente*» (decreto del 30 de junio de 1909). En las palabras subrayadas, el acento cae en la mención del demonio, mientras que el resto de la frase se añade con el fin de precisar el personaje de que se habla en el relato. Como el demonio se presenta únicamente bajo la forma de serpiente, convenía hacer mención de ésta [35]. Esta interpretación simbólica de la serpiente es común entre los exegetas católicos modernos (De Vaux, Chaine, Lagrange, Rigaux, Dubarle).

Debe descartarse la opinión de los que ven en la serpiente un puro símbolo que representara, o el placer sensible opuesto a la razón (Filón), o el mundo creado que desvía al hombre de Dios (Koenig), o el apetito sexual. En contra de estas hipótesis debe oponerse el hecho de que el autor sagrado cree en la realidad de los sucesos que narra. La felicidad del Paraíso, el hombre y la mujer, la caída no son alegorías, sino realidades históricas. El autor atribuye una inteligencia al tentador [36], por lo cual no puede

[35] J. COPPENS, *Apologétique: Nas raisons à croire. Réponse aux objetions*. París, 1948, 987.

[36] «La Bible représente la tentateur sous la forme d'un serpent, qui est le plus rusé de tous des animaux que Yahvé ait créés. Le récit ne dit à aucun moment que le ser-

decirse del animal que sea el representante de fuerzas impersonales. En particular, el mundo no ejercía sobre Adán ningún atractivo que le indujera a rebelarse contra su Creador. Por consiguiente, los bienes terrenales y los placeres humanos no constituyen el móvil de su alejamiento de Dios y no pueden verse simbolizados en la serpiente. Esta no es la seducción misma, sino que la provoca. Eva no peca por amor a la serpiente, sino que se deja seducir por los bienes que promete. La serpiente es inteligente, no tanto que pueda clasificarse entre los puros espíritus, pero esa inteligencia la separa del reino puramente animal[37].

La serpiente es un símbolo del demonio, del enemigo de Dios por excelencia, y envidioso de la felicidad de los hombres. Ya hemos dicho que en *Sap.*, 2, 24; *Io.*, 8, 44; *Apoc.*, 12, 9, 14; 20, 2, se dice expresamente que el causante de la pérdida de la felicidad paradisíaca fué el demonio. A esta interpretación se objeta que los libros del Antiguo Testamento no aluden a una intervención nefasta del demonio en el primer pecado excepción hecha del libro de la Sabiduría, escrito en los umbrales de la época cristia-

---

pent soit autre chose qu'un serpent. Mais la tradition n'a point dépassé la signification du récit en voyant dans ce serpent le Tentateur, l'ange déchu, le Démon. C'est que cet animal est un animal fort étrange: il parle, il raisonne, et il raisonne habilement, il séduit-autant de traits dont aucun ne peut apartenir à l'animal comme tel. Et non seulement cet être énigmatique se montre raisonneur et séducteur, mais encore il est théologien à sa manière, puisqu'it sait que Dieu existe, puisqu'il avoue même (en quoi sa théologie est assez courte) que Dieu est limité dans sa puissance, que Dieu craint les habilités et les jalousies de l'espèce humaine», J. Guitton, *Le Développement*, l. c., 113.

[37] Rigaux, l. c., 26-27.

na. A esto responde Lagrange diciendo «que no es crítico alejarse del sentido obvio con el pretexto de que el diablo no se había aún inventado» [38]. Pero, aunque en dichos libros no se especifique este funesto personaje, sin embargo, en todos ellos aparece como jefe de la oposición contra Dios.

Otra objeción se basa en las palabras de la sentencia condenatoria de la serpiente. Si es un símbolo del demonio, el verdadero culpable escaparía al castigo siendo castigada la serpiente, su portavoz. Pero tampoco se castigó a la serpiente en el sentido de que perdiera después del pecado su configuración somática anterior. Se afirma gratuitamente que, antes del pecado, la serpiente tenía forma de dragón con patas y alas, y que después se ha metamorfoseado en

---

[38] L. c. El escaso papel que juega la demonología en los libros anteriores al exilio es debido al rígido monoteísmo israelítico, al no querer reconocer más que un solo Dios autor del bien y del mal. Sin embargo, aunque no tuvieran los antiguos israelitas ideas muy precisas acerca de los demonios, creían en la existencia de seres espirituales hostiles a los hombres, al lado de otros seres amigos y guardianes de los hombres y de sus casas. Véase P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, París (Desclée et Cie.), 1954, 130-134; A. LODS, *Israel des origines au milieu du VIII siècle*, París, 1949, 274-278. «Il faut donc admettre que le serpent est un animal démoniaque, comme l'ancien Orient en connaissait plusieurs, un monstre mythologique hostile à Dieu, de même que Léviathan, le serpent à sept têtes (*Is.*, 27, 1; *Ps.* 74, 13, 14; *Iob*, 3, 8), et Rahab (*Is.*, 51, 9, 10; *Ps.* 89, 10-12; 7, 12; 9, 13; 26, 12, 13). Cet animal démoniaque est mal disposé envers l'homme, puisqu'il le trompe sciemment et le pousse à désobéir à Yahvé (3, 5, 13), et envers Dieu, qu'il accuse de jalousie et de mensonge (3, 4, 5). Il apparait donc comme l'adversaire de Yahvé et de l'homme, qu'il induit en tentation». VAN IMSCHOOT, l. c., 136; DHORME, l. c., 9; GUILLET, l. c., 131.

un animal que se arrastra sobre la tierra [39]. La manera misma de moverse la serpiente debe interpretarse como símbolo de castigo. Manteniendo la realidad del demonio, puede verse en los caracteres somáticos de la serpiente un símbolo del castigo infligido directamente por Dios al demonio, que en adelante será humillado y vencido en la lucha entablada entre él y la mujer [40].

En confirmación de esta exégesis pueden aducirse infinidad de testimonios de los antiguos pueblos orientales en donde se considera a la serpiente como símbolo de una potencia infernal. Zapletal, Feldmann, Witzel, Hehn, Dürr, etc., han reunido muchos textos de Sumer, Babilonia, Asiria, Egipto, en los cuales las divinidades infernales son representadas bajo la forma de reptiles [41]. En las religiones primitivas aparece la serpiente como fetiche y como totem. Se le atribuye una habilidad extraordinaria, para descubrir las hierbas medicinales y pericia en las prácticas del alumbramiento y en la magia. Como cambia de piel, se creía que rejuvenecía cada año y vivía indefinidamente. A sus escamas se les atribuía virtudes curativas, como lo cree también el vulgo de nuestros días. Los dioses-serpientes defendían la entrada del abismo y fertilizaban el suelo. Con todos los dioses inferiores, la serpiente es representada como enemiga de toda vida [42].

---

39 P. JOUON, *Le grand Dragon, l'ancien serpent. Apoc.*, III, 9, et *Genèse*, III, 14, «Recherches de Science Religieuse», 17 (1927), 445-446: «la marche naturelle du serpent est declarée penale».

40 RIGAUX, l. c., 33.

41 L. DENNEFELD, *Le Messianisme*, París, 1929, 18-19; J. COPPENS, *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis*, l. c., 92-117; 124-134; LAMBERT, l. c., 934-941.

42 RIGAUX, l. c., 27.

Si el autor sagrado piensa que el seductor de nuestros progenitores fué el diablo, ¿por qué no le nombra expresamente? ¿Por qué introducir la serpiente en el relato? ¿Qué fines le movieron a ello? A estas preguntas responden diversamente los autores.

Según Lambert, cuya hipótesis hemos expuesto más arriba, «si la serpiente aparece ahora en el relato genesíaco como el adversario de Dios y de la humanidad, es en virtud de la metamorfosis que le ha impreso el genio inspirado del yahvista. El ha sacado a este personaje de los ambientes en los cuales se veneraba a la serpiente como divinidad mántica y mágica de la vida, de la salud, de la fecundidad, de la fertilidad, pero le ha impreso vigorosamente su sello personal al quitar la corona a esta divinidad rival de Yahvé y asignarle en la narración bíblica un papel que convierte al reptil detestable en un ser maldecido solemnemente por Yahvé» [43]. Si el autor sagrado ha introducido en este relato a la serpiente no ha sido porque creyera que nuestros progenitores aspiraban a poseer una habilidad mágica, sino por motivos apologéticos, con el fin de contribuir a barrer del pueblo judío el culto nefasto que se rendía a la serpiente, por considerársela como divinidad mántica y mágica.

Según vimos, Coppens cree también que el motivo que influyó para introducir la serpiente en la narración fué de tipo apologético, pero no para combatir a los adivinos y magos, sino para reprobar los cultos de la fecundidad y fertilidad. Con gran acopio de materiales arqueológicos, habla Coppens de las diosas asociadas a las serpientes en Palestina, en Siria y en Egipto [44]. Describe 17 documentos (estatuas o relieves) en

---

[43] L. c., 935.
[44] L. c., 92-93.

los que se representan mujeres (las más de las veces desnudas) acompañadas de serpientes y otros atributos. Acaso nos hallamos, dice él, en presencia de datos preciosos que pueden contribuir a fijar el cuadro histórico de la presentación literaria de que se ha valida el autor de *Génesis*, 2-3, para describir, bajo un lenguaje figurado, los orígenes del mal moral en la historia de la humanidad [45]. En otros apartados trata en concreto de la serpiente, símbolo de las divinidades ctónicas [46] y de las principales divinidades egipcias y babilónicas en forma de serpiente [47].

Ya hemos dicho, y repetimos, que, según Coppens, no se enseña en estos capítulos la existencia de una transgresión sexual; que el autor sagrado, para contar los hechos de los orígenes, empleó un marco literario de fondo cananeo en el que se reflejan las condiciones de la época en que vivió. Hemos ya notado que el hagiógrafo, en la descripción del Paraíso, ha proyectado a los orígenes las condiciones geográficas y culturales de su tiempo. La cultura que se refleja en el segundo capítulo es de época neolítica, posterior, como se sabe, a la paleolítica. ¿Por qué no podía hacer lo mismo en el orden espiritual y moral?

Las modernas excavaciones han demostrado que el culto de las serpientes como dioses de la vegetación y fertilidad estaba muy difundido entre los cananeos. La serpiente era venerada en Byblos, Ras Schamra, Beisán, Gezer, Tell-Beit-Mirsim, en cuyas excavaciones han sido hallados restos de esta divinidad. Los israelitas fueron atraídos a estos mismos cultos ya desde su entrada en tierras de Canaán.

En el libro de los *Números*, 21, 4-9, se dice que

[45] L. c., 97.
[46] L. c., 99-107.
[47] L. c., 108-117.

Moisés, por orden de Dios, «fabricó una serpiente de bronce y la puso sobre un asta». Para castigar al pueblo que murmuraba contra Dios mandó «Dios serpientes venenosas que les mordían, y murió mucha gente». Compadecido del pueblo, ya arrepentido, indicó a Moisés «fabricara una serpiente, y cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y se curaba». Esta serpiente de bronce «refleja evidentemente un rasgo de la práctica religiosa cananea, pero vivificada por otra creencia distinta»[48].

Esta serpiente mosaica fué causa de una desviación religiosa en Israel, por lo cual el piadoso rey Ezequías terminó con su culto. «Hizo desaparecer los altos, derribó las *aseras* y destrozó la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque los hijos de Israel hasta entonces habían quemado incienso ante ella, dándole el nombre de Nejustán» (*II Reg.*, 18, 4). Jeremías nos dice que en las villas de Judá y en los valles de Jerusalén, antes del exilio, las mujeres ofrecían incienso, libaciones y dulces a la reina del cielo, la diosa Anat o Astarté, la diosa de la fertilidad. Con este culto consideraban a la serpiente como divinidad beneficiosa para contar con la dignidad de madres y una prole numerosa.

Es probable que el autor sagrado se haya inspirado en la creencia popular y en las prácticas paganas para convertir a la serpiente en el más astuto de los animales (3, 1); la máscara de la potencia espiritual, enemiga de Dios, que sedujo a los primeros padres. Es posible también que el autor haya utilizado más directamente una tradición de otros pueblos, en don-

---

48 L. H. VINCENT, *Le Baal cananéen de Beisan et sa parèdre*, «Revue Biblique» (1928), 137-138, not. 4.

de la serpiente ejercía una función parecida, aunque de esto no tengamos ninguna prueba seria [49].

Para terminar, repetiremos otra vez que en el pensamiento del autor sagrado el primer pecado fué de orgullo, pero desconocemos los pormenores de la forma bajo la cual el autor lo ha querido representar. No siempre es dado a los exegetas definir en cada caso qué quiso decir y significar el autor sagrado ni trazar la línea divisoria entre lo que afirma y los modos de decir y narrar que emplea. De ahí que, si entre los autores católicos existe unanimidad en la interpretación de la parte sustancial del relato, difieren en la manera de enjuiciar los elementos que podríamos llamar circunstanciales u ornamentales.

La tentación y la caída en el mundo pagano del Antiguo Oriente

Hubo un tiempo en que los hallazgos de fragmentos literarios de los antiguos pueblos orientales crearon una psicosis muy acentuada que llevaba a los críticos a ver contactos literarios directos entre la Biblia y aquellos escritos o, al menos, analogías sorprendentes. No fué ajeno a esta preocupación el relato de la tentación y de la caída.

Ya hemos visto anteriormente cómo el héroe babilónico del diluvio, Guilgamesch, perdió el don de la inmortalidad por culpa de una serpiente, que robó y comió la planta de vida que había extraído de lo profundo del mar. De este relato anotamos solamente la mención de la serpiente con la hazaña que se le atribuye. Pero ya vimos que Guilgamesch nunca gozó

[49] De Vaux, «Revue Biblique» (1949), 307.

de este privilegio, como tampoco ningún otro mortal, porque los dioses se reservaron la inmortalidad en sus manos. Adán, en cambio, estuvo en posesión de este don antes de su caída en el pecado. La serpiente de la mitología babilónica, una vez hubo comido la planta, cambió sus escamas y rejuveneció; la serpiente del Paraíso fué maldecida por Dios.

El poema *En-e-baam,* publicado por Langdon en inglés y después en lengua francesa [50], consta de algunos fragmentos de un texto sumerio hallado en Nippur. En él ve Langdon una alusión clarísima al Paraíso, al diluvio y a la caída. Otros buenos orientalistas combatieron la hipótesis de Langdon y se confesaron incapaces de descubrir en el poema semejante argumento. Así M. Witzel [51] dice: «Langdon busca y encuentra un Paraíso, un diluvio y una caída en el pecado allí donde no existen ni siquiera indicios de tales acontecimientos.» Dhorme añade: «Confesamos no haber podido reconocer ningún vestigio de Paraíso, de diluvio y de caída del hombre en el pecado en el fragmento que tenemos ante nuestra vista» [52]. Charles Jean, que traduce el fragmento [53], sigue en su exposición la hipótesis de Langdon, pero hace graves reservas sobre el fin del documento, sobre el sentido de la descripción e interpretación del diluvio. Otro estudio más moderno hecho por S. N. Kramer [54] no ha aportado más luz a este respecto.

Otras analogías con este relato bíblico quieren vis-

---

50 *Le poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme,* París, 1919.

51 *Keinlinschriftischen Studien,* Fulda, 1918, tomo I, 51-52.

52 «Revue Biblique» (1921), 309.

53 L. c., 24-25.

54 *Sumerian Mythology,* Filadelfia, 1944.

lumbrarse en el mito de Adapa. Hijo de Ea, le fué concedido una gran sabiduría, pero no la inmortalidad. Estando de pesca, el viento Sur le arrojó a las aguas; indignado por ello, le corta las alas, a consecuencia de lo cual dejó de soplar por espacio de siete días. Anu, preocupado, inquiere la razón por la cual el viento ha cesado. Al comunicársele lo que había hecho Adapa, Anu le llama a los cielos para que explique el porqué de su manera de obrar. Ea instruye entretanto a Adapa sobre la manera como deberá comportarse para tener éxito en su defensa. Deberá ponerse un vestido de duelo y ganar el favor de los dos guardianes de la puerta de Anu. Una vez ante el dios Anu «se te ofrecerá un alimento de muerte; no lo comas. Te ofrecerán aguas de muerte; no las bebas. Se te dará un vestido; póntelo. Te ofrecerán aceite; úngete. No olvides la orden que te he dado; retén las palabras que te he dicho». Adapa es conducido a la presencia de Anu, el cual queda prendado de su sabiduría. Por lo mismo quiere concederle la inmortalidad. «¿Qué le daremos? Ofrecedle el manjar de vida y que lo coma.» Pero, dócil a las instrucciones de Ea, acepta el aceite y el vestido. «Le ofrecieron el manjar de vida, y no lo comió; le ofrecieron las aguas de vida, y no las bebió.» Por ello no fué inmortal [55].

En las palabras de Ea no hubo un engaño, sino un consejo maternal para evitar que fuera envenenado por Anu. ¿Tiene el mito relación con la seducción de Adán por Eva? No parece. Adán y Eva fueron *privados* de la inmortalidad por haber desobedecido a Dios; Adapa, por exceso de confianza de su madre. Tampoco hay analogías entre los vestidos entregados a Adapa y los que Yahvé entregó a Adán y Eva (3,

---

[55] CH. JEAN, l. c., 210-212.

21). Adapa fué divinizado y la sabiduría que le fué otorgada por Ea fué proverbial en Babilonia, mientras que a Adán y Eva se les prohibió que se acercaran al árbol del saber.

Más semejanzas cabe descubrir entre algunas representaciones babilónicas y el relato bíblico de la tentación y caída. En un cilindro babilónico del British Museum, del tercer milenio antes de Cristo, aparecen dos personajes sentados junto a un árbol, con la mano extendida en actitud de alcanzar sus frutos. Detrás del personaje de la izquierda se yergue una serpiente. Algunos autores ven en esta representación a dos divinidades y en la serpiente el genio del árbol, pero sin ninguna relación con la tentación y la caída. En otro cilindro, encontrado en 1911, de la época de los reyes de Ur, aparecen dos personajes desnudos que se cree sean un hombre y una mujer. Los dos están sentados, uno frente a otro, con un árbol en medio, acaso una palmera, y cerca de la planta se vislumbran dos serpientes. El árbol sería la planta de vida y los dos personajes nuestros progenitores, con el fruto de la inmortalidad en las manos y la serpiente seductora junto al árbol. Según A. Miller [56], actual secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, se halla en este cilindro una representación de una tentación con analogías sorprendentes con el relato bíblico de la caída. Otros autores niegan existan tales semejanzas, ya que no parece que los personajes alcancen el fruto del árbol ni que la serpiente adopte una posición seductora frente a los dos personajes. En fin, el árbol en cuestión parece ser el árbol de la vida, no el árbol de ciencia.

---

[56] *Ein neuer Sündenfalls Siegelcilinder,* «Theologische Quartalsschrift», 99 (1917-1918), 1-28.

No obstante, creemos nosotros que no cabe duda que tanto los documentos citados como las representaciones de la serpiente en torno a un árbol dejan entender que, entre los antiguos pueblos de Oriente, existía la creencia de que hubo un tiempo en los orígenes de la humanidad que puede considerarse como una verdadera edad de oro, aunque no expresen con claridad la manera cómo se perdió aquel estado primitivo de bienestar, si por el pecado o por otro medio, si por intervención de la serpiente o por otros agentes. En una inscripción de Gudea se habla de un culto al dios *Nin-gis-zi-da,* cuyo nombre significa: «Señor del árbol de verdad», árbol plantado en Oriente, en la entrada del cielo. *Nin-gis-zi-da* era un dios-serpiente que fué representado de varias maneras. En la mencionada tableta de *En-e-baam* se dice que en el país de Dilmun reinaba un bienestar admirable, que nos recuerda la descripción que nos hace Isaías (11, 6-8) de la época mesiánica.

Los antiguos pueblos paganos del Próximo Oriente dieron rienda suelta a su desenfrenada imaginación para explicar los sucesos de los orígenes y dar una respuesta etiológica a las condiciones religiosas, morales, materiales y sociales de su época. Sin embargo, podemos preguntar: ¿Pueden acaso encontrarse en medio de tanta fantasía restos esporádicos de una tradición primitiva? Estas narraciones, ¿han surgido por un imperativo del corazón, que soñaba en los encantadores tiempos de la antigüedad primitiva en que no existían miserias y en que los dioses alternaban amigablemente con los hombres? Recordemos que, aun hoy día, es verdad aquello de que «cualquier tiempo pasado fué mejor». Que alguna que otra de estas narraciones hablan de una culpa por la cual se puso término a aquel estado ideal se comprende por mo-

tivos religiosos, al concluir que las calamidades actuales son castigo del pecado. Ellos podían hacerse la siguiente reflexión: «En los comienzos de la historia del hombre, al cesar la felicidad hasta entonces existente, tuvo que haberse producido una rebelión contra la divinidad. En todo caso, es un hecho que rasgos particulares se encuentran en pueblos entre los cuales no ha existido relación alguna y que tampoco han experimentado influencias de Israel, y en donde se dejan traslucir sorprendentemente muchos paralelos con los pueblos primitivos, en los cuales no ha tenido lugar ningún cambio profundo en sus actividades culturales. A este respecto entra la figura de la serpiente, que ha acarreado dicha catástrofe. El papel que ella desempeña, ¿se explica suficientemente por la repugnancia que los hombres sienten por ella, dado que fué considerada como portadora de felicidad y que gozaba de cierta veneración [57].

LA MENTE DEL AUTOR SAGRADO EN EL RELATO DE LA TENTACIÓN Y DE LA CAÍDA

Decía Francisco Lenormant que los autores sagrados, iluminados por la luz de la inspiración, han sabido convertir las antiguas tradiciones sobre los orígenes, en curso entre los hebreos, como en los otros pueblos circunvecinos, en el ropaje figurado de verdades sublimes y eternas; las han presentado con un encadenamiento tal que de ellas ha resultado una enseñanza dogmática tan transparente como profunda [58]. La pre-

---

[57] HEINISCH, l. c., 102.

[58] *Les Origines de l'Histoire d'après la Bible e les Traditions des Peuples Orientaux,* II, ed. 2, París, 1882, 264.

sencia en la literatura antigua de Sumer, Babilonia, Asiria, Egipto y Canaán de elementos aislados que reaparecen en la historia bíblica de los orígenes es considerada justamente como una prueba de la superioridad del relato bíblico sobre aquellas literaturas. Ello ha confirmado una vez más que los autores sagrados, al escribir aquellos relatos, se hallaban bajo el influjo de la divina inspiración. Pero, según Heinisch y otros, cuando el autor sagrado refería la historia de los orígenes no solamente se hallaba bajo el influjo del carisma inspirativo, sino que gozó de una especial iluminación divina. Y lo prueba con el hecho de que, en comparación de las tentativas hechas por los otros pueblos de explicar el mal y el pecado, muestra el relato bíblico una profundidad tal de conceptos que no pueden explicarse recurriendo a una simple reflexión posterior del autor. Y esta iluminación divina está en consonancia con la significación del relato, en orden a la economía de la salvación del Antiguo Testamento y del Cristianismo. De ahí que la encíclica *Humani generis* admita la posibilidad y aun el hecho —y lo consignamos de nuevo a sabiendas de que nos repetimos—de que los autores humanos tomaron algo de las tradiciones populares; pero añade que «nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, la cual los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos. Empero, lo que se insertó en la Sagrada Escritura sacándolo de las narraciones populares en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de tal género, las cuales más proceden de una ilimitada imaginación que de aquel amor a la simplicidad y a la verdad que tanto resplandece aún en los libros del Antiguo Testamento, hasta el punto que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos en

este punto como claramente superiores a los antiguos escritores profanos».

Otros autores no son partidarios, o al menos no aluden a esta iluminación especial que acompañó a los autores sagrados en su tarea de escribir la historia de los orígenes del mal, y hablan de una reflexión personal del hagiógrafo garantizada por el carisma inspirativo. Del padre Dubarle son las siguientes palabras: «La transmisión de la verdad dogmática fundamental de la caída, ¿es más verosímil si pensamos en que Abraham salió de un tronco en el cual la misma verdad del monoteísmo se había perdido? Pero el relato del *Génesis* se refiere a hechos reales, sin que nos haga conocer las circunstancias concretas. Estos hechos pudieron ser conocidos directa o inmediatamente por una revelación, masiva, si se quiere, o más bien, como yo pienso, por haber sido reconstituídos lentamente y según las aproximaciones y tanteos progresivos por una *reflexión creyente.* El espíritu partió de la convicción de fe que Dios creó buenas todas las cosas, que el mal es una consecuencia del pecado, y de la comprobación de que existe en la humanidad un desorden congénito. Los hechos pasados pueden conocerse más ciertamente por vía de raciocinio que por vía de testimonio histórico. En el caso del pecado original, por lo que mira al *Génesis,* la inspiración bíblica garantiza al fiel creyente que el raciocinio (en caso de que deba recurrirse a él más que a una revelación inmediata) era *correcto*» [59].

Estamos conformes con el autor mencionado en que el hecho del pecado original no pudo haber llegado

---

[59] «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 23 (1947), 659-660: *Le péché originel dans la Genèse,* «Revue Biblique», 64 (1957), 14.

al conocimiento del autor sagrado a través de una tradición oral, porque semejante transmisión era imposible y no podía llegar hasta él sin haber sufrido transmutaciones sustanciales. El hagiógrafo conoció este hecho, o bien por una revelación personal e inmediata, ya que el carisma inspirativo puede ir acompañado por una revelación, o porque Dios se lo reveló a los antiguos patriarcas y profetas, con los cuales Dios se comunicaba.

Pero podemos preguntarnos: ¿Reveló Dios a los profetas o al mismo hagiógrafo todos los pormenores y detalles circunstanciales del relato, o, lo que es lo mismo, el modo concreto como se produjo el pecado original? No es probable que Dios, que en sus inescrutables designios dejó de manifestar en los tiempos antiguos otras verdades religiosas importantes, descendiera a detalles que no tienen conexión directa con verdades de fe y costumbres. Al hagiógrafo, que estaba en posesión de una verdad revelada, le dejó Dios mano libre para revestir su narración con materiales tomados de las tradiciones populares del pueblo, e, indirectamente, de la mitología pagana. La forma de la narración es obra suya, que llevó a cabo bajo el carisma inspirativo. De ahí que los modos de decir y narrar que emplea pueden hacernos sospechar que, además de una finalidad dogmática, pudo también proponerse el fin apologético de combatir con los mismos materiales existentes en las tradiciones paganas ciertas desviaciones religiosas que se habían deslizado en su mismo pueblo.

No cabe duda que, examinando con atención el relato bíblico, se echará de ver allí un profundo sentido histórico-religioso presentado con un ropaje simple y figurado, adaptado a la mentalidad menos desarrollada de sus lectores inmediatos. Lo que el autor

sagrado quiere enseñar y afirmar en este pasaje es lo siguiente:

1) Que nuestros primeros padres fueron constituídos o elevados a un estado de felicidad perfecta. Vivían en un ambiente de gracia. Por un favor divino se les otorgó el privilegio de no morir. Gozaban, además, de un equilibrio interior, del don de integridad e inmunidad de la concupiscencia [60].

2) Pero este estado de felicidad, con los dones ya mencionados, estaba unido a la estancia en el Paraíso, o sea, a su amistad con Dios, y subordinado a la obediencia al precepto divino que les fué impuesto, y simbolizado en el árbol de la ciencia.

3) Seducidos por el diablo quebrantaron conscientemente aquel precepto divino, entrando con ello el pecado en el mundo, con la pérdida inmediata de todos los bienes sobrenaturales y preternaturales que les fueron concedidos y el comienzo de todos los males que aquejan hoy día a la humanidad.

---

[60] «L'auteur sacré (en todo el relato de la caída) veut dire qu'un état moins bon, mêlé de bien et de mal, a succédé à un état très bon, instauré par la création. C'est déjà clair pour le récit de l'Eden pris insolément, qui oppose la condition de l'homme lors de sa formation et celle que suit la désabéissance» (p. 19). «Le récit de l'Eden montre donc les coupables perdant à la fois pour eux et leur descendance l'état de paix et de confiance à l'égard de Dieu dont ils jouissaient précédement. Mais les quelques traits dessinant la condition primitive sont très peu appuyés... C'est la bienveillance totale du Créateur, à laquelle correspond de la parte de l'homme un accès sans trouble, ni crainte: c'est ce que l'on peut conclure du comportement de fuite qui suit immédiatement le péché». A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans la Genèse,* l. c., 24-25.

El pecado original

Se ha hecho notar que el término *pecado* no ha sido empleado de una manera explícita por el autor sagrado; pero, aunque falte el nombre, su concepto se describe con gran lujo de detalles; Dios promulga su precepto y amenaza con una sanción en caso de transgredirlo; el tentador induce a la desobediencia al ofrecer a la mujer ocasión para determinarse en pro o en contra; se comete la transgresión de una manera consciente; los culpables experimentan las funestas consecuencias de su acto. Nada falta, pues, de cuanto constituye, acompaña y sigue al pecado[61].

Que sea éste el contenido teológico del relato del Paraíso se desprende de la misma marcha del contexto. En efecto, muy distinta aparece la condición del hombre antes y después de la transgresión del mandato divino. Vemos en el primer capítulo que Dios, después de haber deliberado consigo mismo, da la existencia al hombre como coronamiento y término de su obra. Es creado a imagen y semejanza de su divino Hacedor; se le confiere el dominio sobre todo el mundo sensible y se le otorga la misión de engendrar otros seres «a su imagen y semejanza» (5, 3), que se

---

[61] *Les Sages d'Israel,* l. c., 13, «Ce chapitre (tercero del *Génesis*), par son contenu et par sa place dans l'ensemble du livre, veut affirmer la perte héréditaire par le péché de l'état de l'homme à sa création: perte de l'accès confiant à Dieu, perte de l'innocence et de la confiance mutuelle des individus entre eux, par suite obligation d'une lutte difficile contre le mal, apparition de la servitude, de la souffrance et de la mort. Sous une forme simple et accesible à tous, les éléments essentiels de la doctrine du péché sont déjà présents dans cette page». DUBARLE, *Le péché originel dans la Genèse,* l. c., 30.

beneficiarán de sus mismas gracias y privilegios. A este rey de la creación únicamente se le somete al cumplimiento de los deberes religiosos contraídos hacia su Dios, obligación que se expresa en el texto al decir que descansó Dios al séptimo día, que lo bendijo y lo santificó (2, 2-3), ejemplo que deberá seguir el hombre consagrando el sábado al servicio divino.

El hombre del primer capítulo del *Génesis* es feliz, y no se vislumbra amenaza alguna que pueda turbar la paz y felicidad de que goza. Todo lo que Dios ha creado, principalmente el hombre, era «muy bueno» (1, 31), y quiere Dios que no decaiga el hombre del estado en que fué gratuitamente constituído.

En el capítulo segundo se destaca aún más la condición privilegiada del hombre antes del pecado. Aunque formado su cuerpo del barro de la tierra *(adamah)*, sopló Dios sobre él infundiéndole un alma inmortal. De la tierra *(adamah)* árida y estéril es trasladado a un maravilloso oasis regado por caudalosos ríos y poblado con frondosos y atrayentes árboles. Los animales le servían dócilmente, y a cada uno de los mismos impuso Adán el nombre que le correspondía, según su naturaleza. A este Paraíso descendía Dios diariamente para conversar y pasear con el hombre «al fresco de la tarde» (3, 8).

Todo esto nos habla de la felicidad paradisíaca del hombre, de su dignidad, de su ciencia eminente, de su familiaridad con Dios, de su equilibrio interno, de la inmunidad de la concupiscencia («estaban desnudos y no se avergonzaban»), del don de la inmortalidad que les proporcionaba el acceso al árbol de la vida, puesto generosamente por Dios a su alcance. Unicamente, como en el capítulo primero, exige Dios del hombre que obedezca el mandato que se le impone de no comer del árbol de la ciencia.

Quebranta el hombre el precepto divino y la decoración cambia totalmente. A las relaciones de amistad existentes entre el hombre y Dios sucede ahora un estado de tirantez. Adán y Eva, que antes del pecado corrían al encuentro de su Dios tan pronto oían sus pasos en la arboleda, temen ahora comparecer en su presencia, huyen y se esconden. Antes no se avergonzaban de presentarse desnudos ante Dios, porque no sentían los estímulos de la concupiscencia; ahora tienen conciencia de su desnudez y alegan este su estado para huir de la presencia divina. Antes Adán era inocente, sencillo como una paloma; ahora se atreve a mentir y a ocultar a Dios la verdad de todo lo sucedido, dudando casi de la omniscencia divina. En una palabra, del texto se desprende que el pecado ha enemistado al hombre con Dios.

También el pecado ha perturbado las relaciones, antes tan efectivas (2, 18-24), que existían entre Adán y Eva. Anteriormente el hombre anhelaba la compañía de la mujer, que debía ser hueso de su hueso y carne de su carne (2, 23), y con la cual debía fundirse formando una sola carne (2, 24); ahora achaca a Eva el delito de haberle inducido al pecado, culpando indirectamente a Dios por habérsela dado por compañera (3, 12). Después del pecado la mujer pasa a depender del marido: «buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» (3, 16).

Del pecado, del cual solamente el hombre es responsable, se han originado los grandes males que aquejan a la humanidad. Con él la obra divina ha experimentado una profunda transformación. Dios había creado todas las cosas muy buenas. ¿De dónde, pues, tantos males? Del pecado. El ha hecho perder la amistad con Dios; con él se perturbó el equilibrio existente en el mundo; él desató las pasiones; encendió la llama

de la concupiscencia; ha hecho que el trabajo del hombre sea fatigoso; que la mujer para con dolor sus hijos; que la tierra produzca, a pesar de regarla el hombre con el sudor de su frente, cardos y espinas; que los animales se sustraigan del dominio del hombre y se vuelvan salvajes, etc.

A todos estos males se añade la muerte. Pero no simplemente la muerte prematura, que puede dictar un legislador humano contra un criminal por un delito particular, sino la que nos enseña la experiencia universal. Al expulsar Dios al culpable fuera del Edén quiere impedir que el hombre tenga acceso en adelante al árbol de la vida y viva eternamente. Con ello pierde el hombre una posibilidad de que gozó hasta aquel momento [62].

La Pontificia Comisión Bíblica sintetiza admirablemente los hechos históricos que afirma el hagiógrafo en este pasaje del Paraíso, que son el sostén y base necesaria de verdades fundamentales de la religión cristiana:

1) La felicidad de los primeros padres en el estado de justicia, inmortalidad e integridad [63].

2) Precepto puesto por Dios al hombre para probar su obediencia.

3) Transgresión del precepto divino por sugestión del demonio bajo la forma de serpiente.

---

[62] DUBARLE, l. c., 29.

[63] Además de la gracia santificante, nuestros primeros padres fueron dotados de otras que los teólogos llaman *dona integritatis* o *dona praeternaturalia.* Cinco son, según los teólogos, estos dones, que se perdieron por el pecado: 1) *donum rectitudinis seu integritatis;* 2) *donum immortalitatis;* 3) *donum impassibilitatis;* 4) *donum scientiae;* 5) *donum perfecti dominii.* Habla de ellos largamente J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Schöpfung,* Paderborn, 1956, 286-304.

4) La expulsión de los primeros padres de aquel primitivo estado de inocencia [64].

Según San Pablo, todos los hombres son esclavos del pecado por el hecho de descender de Adán y de ser solidarios de su pecado. Si esta doctrina no se enseña en el *Génesis* con la claridad que reviste en el magisterio paulino no puede, sin embargo, decirse que esté totalmente ausente de él. Los sabios de Israel, en sus meditaciones sobre los textos antiguos, llegaron a vislumbrar en el texto genesíaco la verdad de que la muerte entró en el mundo por el pecado, culpando de ello, o bien a la mujer, o al demonio. «Por la mujer tuvo principio el pecado, y por ella morimos todos» *(Eccli.*, *25*, 33). «Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad... mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo» *(Sap.*, 2, 23-24). ¿Es ésta, exclusivamente, la doctrina que encierra el texto del *Génesis?* Según Guillet, «tal es, problamente, la enseñanza que pretende dar el capítulo tercero del *Génesis.* Trátase allí de encontrar una respuesta a los problemas que plantean, por ejemplo, las penalidades de los hombres, los sufrimientos de la mujer, la existencia de la muerte. Sin duda, para los hebreos, la muerte lleva el signo de una maldición [65].

Según estos sabios hebreos, los hombres que han existido después de Adán son solidarios de él en la pena [66]. ¿Lo son también en el pecado?

Aparece claro por el *Génesis* que los descendientes de Adán pagan las consecuencias de su pecado. La enemistad que se ha iniciado entre la serpiente y la

---

64 MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Pontificios,* l. c., núme-

65 J. GUILLET, *Thèmes Bibliques,* París, 1951, 102.

66 Véase J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* II, París, 1935, 12-18.

mujer se perpetuará a través de su respectiva descendencia; el acceso al árbol de la vida será imposible en adelante. En la tradición yahvista, principalmente, domina la idea según la cual la conducta de un antepasado determina la suerte de sus descendientes. Una descendencia se retransmite de generación en generación. De esta manera, cuando el autor del *Génesis* describe el origen del pecado del primer padre, a quien llama simplemente «Hombre», no quiere suspender el juego de esta ley general de la herencia a la vez física y moral. En los capítulos que siguen al de la caída hace ver el autor que ha habido una decadencia religiosa real, decadencia más bien colectiva y hereditaria que producto de faltas estrictamente individuales [67].

Pero, aunque el autor sagrado afirme la realidad de una herencia física y moral, no examina, sin embargo, detalladamente el mecanismo de esta transmisión. El relato del pecado de Adán envuelve, a su manera, a toda la humanidad en el pecado, porque abre la historia en la que el pecado se extenderá a todos los hombres. Tanto como en los detalles de la narración importa, para comprender el *Génesis*, fijarse en las intenciones que se revelan en el ordenamiento de conjunto. Ahora bien, la historia de salud, que se abre en el capítulo duodécimo con la elección de Abraham, es la contrapartida de la historia del pecado, que empieza con el capítulo tercero. Mientras que la bendición de Dios acompaña a los patriarcas y guía sus pasos, los primeros capítulos del *Génesis* demuestran, al contrario, la continua proliferación del pecado. La muerte de Abel es el primer eslabón de

---

67 GUILLET, l. c., 103; DUBARLE, l. c., IDEM, *Condition humaine dans l'Ancien Testament*, «Revue Biblique», 63 (1956), 321-345.

una larga cadena de crímenes, hasta el punto de que se llega a decir que «la tierra estaba corrompida ante Dios, y llena de iniquidades» *(Gen.*, 6, 17); que «había crecido la maldad del hombre sobre la tierra» *(Gen.*, 6, 5), y que «todos sus pensamientos y deseos sólo y siempre tendían al mal» (6, 5) [68]. En todo el ambiente aparece que la condición normal de la humanidad es su permanencia bajo la esclavitud del pecado.

Al decir el autor sagrado que Adán y Eva, una vez hubieron sucumbido a la tentación, huyeron y se escondieron de la faz de Yahvé, señala una experiencia cotidiana. En efecto, en el curso de la historia de Israel vemos cómo aun los escogidos y los santos tiemblan al pensamiento de hallarse a la presencia de Yahvé, conscientes de su indignidad ante el Dios tres veces santo. Aunque en todo el Antiguo Testamento no exista una fórmula que corresponda al dogma cristiano del pecado original, que atribuya explícitamente el estado de condenación en que nacen todos los hombres a su solidaridad con el pecado de Adán, se halla, sin embargo, el sentimiento profundo de pertenecer a una raza de

[68] GUILLET, l. c., 103-104. «A propos de l'universalité du péché, l'on constate dans l'Ancien Testament deux courants de pensée: l'un qui est probablement le plus ancien et s'est maintenu à toutes les époques jusque dans le judaïsme résent, admet que tout homme est pécheur, à quelques rares exceptions près. Il se rencontre chez le Yahwiste, plusieurs prophètes, les psalmistes, l'écrit sacerdotal, Job, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, les apocryphes et les rabbins. L'autre admet, au contraire, l'existence d'une catégorie de justes, qui sont opposés aux impies, aux pécheurs. Il se trouve chez les sages et quelques psalmistes». VAN IMSCHOOT, l. c., 295-296. En las páginas 296-301 cita y analiza los textos bíblicos en que se menciona la universalidad del pecado y hace ver cómo en todos ellos la tendencia al pecado se achaca a la caída del primer hombre.

pecadores salida de pecadores: «Pecador soy yo, y en pecado me concibió mi madre» [69]. Este fenómeno de sentirse la humanidad indigna de estar ante Dios no es efecto de un hecho normal, sino consecuencia de una herencia de pecado que nos ha privado de la confianza y familiaridad que constituía el lote de la inocencia original. Sin tener necesariamente una responsabilidad personal en el pecado, todo hombre se encuentra, por su origen, en un estado de incomodidad, de dificultad y tensión a la vista del que es todo misericordia [70]. Según el protestante Eichrodt, el hecho de la desobediencia de Adán reviste el carácter de *pecado original*, es decir, de una caída fuera de la línea del desarrollo querido por Dios, y obra, como lo demuestra la continuación del relato, de una manera decisiva sobre la actitud espiritual de todos los hombres. Justamente se inserta aquí la enseñanza eclesiástica del pecado hereditario [71].

Por lo dicho colígese que San Pablo no inventó

---

[69] *Ps.* 51, 7; *Iob,* 9, 26; 25,4; 4,19.

[70] DUBARLE, l. c., 23. Cita el autor en la nota 2 de esta misma página el siguiente testimonio del teólogo protestante O. PROCKCH, en su obra *Theologie des A. T.*,, pág. 639, que dice: «Si Adam est lui-même et en même temps sa race (Kierkegaard), le péché originel le concerne lui-même et aussi sa race. Il les concerne selon la loi de causalité, en tant qu'Adam est le premier auteur de l'état peccamineux dans lequel se trouve sa race, et non pas donc selon la loi d'analogie d'après laquelle sa chute se répéterait en chaque homme individuel, en sorte que chaque homme individuel serait créé innocent, mais tomberait dans le péché, une fois soumis à une tentation analogue. En réalité, par Adam toute la race humaine est dans un état de péché (*Sünde*), donc de culpabilité (*Schuld*)». De esta ley general del pecado original fué preservada la Santísima Virgen.

[71] *Theologie des A. T.*, III, 97, citado por DUBARLE, pág. 23, n. 2.

ni creó el pecado original, al proclamar que todos los descendientes de Adán son solidarios de su pecado, sino que extrajo del texto genesíaco el sentido profundo allí contenido y que flota en todas las páginas del Antiguo Testamento.

Recogiendo el Magisterio eclesiástico la doctrina del pecado original contenido en la Sagrada Escritura [72] y en la Tradición—las dos fuentes de la Revelación—, ha dictado los siguientes cánones, que figuran en el decreto del Concilio Tridentino, sobre el pecado original, y que, en parte, reproducimos a continuación para comodidad de los lectores. Dice el Concilio:

«Si alguno no confiesa que el primer hombre Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el Paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituído e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira y la indignación de Dios, y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte en el cautiverio bajo el

---

[72] Ce que nous voulons mettre en lumière, c'est le marge que subsiste entre la pensée de Paul, telle que peut le comprende historiquement l'exégète privé, et les formidables consequences doctrinales, dégagées peu à peu, à travers vingt siècles, de cette pensée. Sans doute, il y a homogénéité, continuité entre la pensée de Paul et le dogme catholique et ce n'est pas du dehors et arbitrairement que l'Eglise serait venue «ajouter» au message divin transmis par Paul. Mais il n'en reste pas moins que cet exemple est significatif pour manifester le rôle essentiel de l'Eglise dans l'interprétation de l'Ecriture et en particulier de la doctrine du péché originel. L'exégète catholique, qui a pleine conscience des limites exactes de ses conclusions s'aperçoit vite que la lumière de l'Eglise l'éclaire singulièrement pour reconnaître l'action de Dieu dans les tâtonnements humains de la pensée et du style de Paul», J. LEVIE, *Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte,* «Nouvelle Revue Théologique», 71 (1949), 1018-1020.

poder de aquel *que tiene el imperio de la muerte (Hebr.*, 2, 14), es decir, del diablo, y que toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fué mudada en peor, según el cuerpo y el alma: sea anatema.»

«Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él sólo y no a su descendencia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no también para nosotros; o que, manchado él por el pecado de desobediencia, sólo transmitió a todo el género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado, que es muerte del alma: sea anatema, pues contradice al Apóstol, que dice: «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado» *(Rom.*, 5, 12).

«Si alguno afirma que este pecado de Adán, que es por su origen uno solo y, transmitido a todos por propagación, no por imitación, está como propio en cada uno, se quita por las fuerzas de la naturaleza humana o por otro remedio que por el mérito del solo mediador, Nuestro Señor Jesucristo, el cual, «hecho para nosotros justicia, santificación y redención» *(Cor.*, 1, 30), nos reconcilió con el Padre en su sangre...: sea anatema» [73].

En la exposición de esta perícopa del Paraíso y de la caída nos hemos adherido a la exégesis que siguen la casi totalidad de expositores católicos actuales (Dennefeld, Junker, Ceuppens, Coppens, Rigaux, Dubarle, Lambert, Clamer, Chaine, Hauret, Denis, etc.). Esta interpretación parece recomendar la Pontificia

---

[73] E. Denzinge-D. Ruiz Bueno, *El Magisterio de la Iglesia,* Barcelona, 1955, núms. 788-790.

Comisión Bíblica en su carta al Cardenal Suhard, arzobispo de París (16 de enero 1948), y el Papa Pío XII en sus encíclicas *Divino afflante Spiritu* y *Humani generis*. Hemos visto cómo el fragmento de la tentación y de la caída pertenece al género histórico en sentido verdadero, pero al mismo tiempo hemos tratado de indagar y precisar el método cómo fué escrita esta historia, que es la base y el sostén de verdades religiosas que tocan a los fundamentos de la religión cristiana.

V. INTERROGATORIO, CASTIGO DE LOS CULPABLES Y PROMESA DE UN REDENTOR

Tan pronto como nuestros progenitores cometieron el pecado despertóse en ellos el estímulo de la concupiscencia. Al momento tuvieron conciencia de haber ofendido gravemente a Dios, y de ahí el temor de presentarse ante El.

> «Oyeron ellos los pasos de Dios, que andaba en el jardín a la brisa de la tarde, y se escondieron de Yahvé Dios el hombre y su mujer, entre los árboles del jardín» (vers. 8).

El texto supone que Dios fué en busca de sus criaturas para pasear y conversar amigablemente con ellos durante aquellas horas en que los habitantes de Palestina del tiempo del autor sagrado solían abandonar sus casas para gozar de la brisa del mar, que, en aquellas tierras, suele soplar hacia las tres o las cuatro de la tarde. Tenemos en esta indicación otra prueba de la proyección a los tiempos de los orígenes de las condiciones de vida y costumbres del tiempo del autor del relato. Al primer indicio de la proximidad de

Yahvé corren los progenitores a esconderse entre los árboles del jardín para ocultar a los ojos divinos su desnudez. Pero otro motivo les indujo a huir de la presencia de Dios. Convencidos plenamente de que habían quebrantado el precepto que Dios les había impuesto, temen que se fulmine contra ellos el castigo con que se les amenazó en caso de desobediencia.

No cabe suponer que Adán y Eva dudaran por un momento de la omnisciencia divina. Su extraña manera de obrar se explica por el hecho de que, torturados por el remordimiento de su conciencia, y casi sorprendidos por una visita que temían, no ven, de momento, otra salida airosa que huir de la presencia del legislador divino. Su conducta en este caso se ajusta a la que adopta cualquier mortal sobre cuya conciencia pesa el remordimiento de haber cometido un crimen. Instintivamente, la primera reacción de un criminal es esquivar al legislador e ingeniarse para ocultar y encubrir el delito, eludiendo así la sanción que va aneja al mismo. También aquí el narrador aprovecha sus experiencias psicológicas para describir con detalles dramáticos el primer encuentro del hombre pecador con su Dios ultrajado.

Representándose el hagiógrafo el Paraíso como un lugar poblado de árboles dice que el primer pensamiento de Adán y Eva fué el de ocultarse en la espesa arboleda. Además, supone que había abundante hojarasca en el suelo, que, al tropezar y ser pisada por el pie divino, produjo un ruido que fué interpretado como indicio de la proximidad de alguien que deambulaba por el jardín. Habituados los progenitores a la visita que en aquellas horas les hacía Dios, conjeturaron que el juez divino les salía al encuentro. Ante el pensamiento de hallarse frente a El temieron y se ocultaron de su vista.

Al decir el autor sagrado que Dios se paseaba por el jardín quiso significar que empleaba en su narración una imagen antropomórfica, pero no en el sentido ingenuo que a menudo se le atribuye. En la concepción israelita el Paraíso es considerado como el «jardín de Dios» (*Gen.*, 13, 10; *Ez.*, 28, 13; 31, 8-9). Esta expresión designaba no solamente un jardín que Dios plantara, sino un jardín que era propiedad particular de Dios y en el cual habita. En *Ez.*, 28, 13-14, este jardín se coloca junto a la *montaña de Dios,* lugar en que habita la divinidad. Este pasaje muestra que el autor sagrado concibe el Paraíso como un lugar o estado en el cual el primer hombre gozaba de la confianza y amistad divinas. Así, pues, esta exposición antropomórfica tiene un contenido teológico muy profundo.

> «Yahvé Dios llamó al hombre: «¿Dónde estás?» Y éste contestó: «He oído tus pasos en el jardín y tuve miedo porque estoy desnudo, y me escondí» (vers. 9-10).

Dios supone que los culpables estaban cerca, y por esto los llama. Adán no responde directamente, sino que trata de ocultar su temor alegando su desnudez. Pero anteriormente, y en análogas ocasiones, no tenía reparo alguno en salir al encuentro de su Dios, aunque estuviera desnudo, con lo cual confiesa implícitamente que se ha quebrantado el precepto divino y que ha perdido aquel estado de inocencia de que gozara antes de su pecado. Dios llama al hombre, no a la mujer, a pesar de haber sido ésta la que indujo a Adán al pecado.

> «Y dijo (Dios): «¿Quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer?» (vers. 11).

Dios no tenía necesidad de buscar y llamar a Adán porque lo sabía y conocía todo, pero el autor sagrado ha dispuesto esta narración de un modo artístico y popular, representándose a Dios como si obrara a la manera como suelen comportarse los hombres. Dios quiso obtener de Adán una confesión explícita de su pecado. Pero aquél se resiste a declararse culpable y hacer recaer la falta sobre la mujer.

> «Y respondió el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dió de él y comí» (vers. 12).

Con estas palabras se acusa a Eva, e indirectamente a Dios mismo, por haberle dado una mujer que le indujo a pecado. Su soberbia le impide confesar llanamente su culpa. Dios, entonces, se dirige a la mujer, y le dice:

> «¿Por qué has hecho esto?» Y la mujer contestó: «La serpiente me engañó y comí» (vers. 13).

Como hemos indicado, el autor sagrado ha descrito esta escena inspirándose en la manera como suelen proceder los jueces humanos en los juicios. Dios, el juez divino, interroga a los culpables para conocer detalladamente el delito y las circuntancias que le rodearon y oír de labios de los culpables la confesión de su culpa. Dios es justo y quiere que el hombre se dé perfecta cuenta de que su castigo no es arbitrario, sino que se basa en la confesión y reconocimiento de su falta por parte de los mismos pecadores. Adán atenúa su culpabilidad acusando a la mujer; ésta hace recaer toda la responsabilidad en la serpiente. Sin embargo, tanto Adán como Eva reconocieron implícitamente que eran culpables, y por ello mismo serán castigados, aunque, atendidas las circuns-

tancias atenuantes alegadas, en la sentencia que se dictará contra ellos se dará lugar a la misericordia y al perdón. A la serpiente no se le exigen cuentas, por cuanto su culpabilidad es manifiesta y no admite paliativos, sobre ella recae la maldición divina.

La sentencia

Sigue ésta un orden inverso al interrogatorio. En primer lugar maldice Dios a la serpiente:

> «Entonces dijo Dios a la serpiente: «Por haber hecho esto serás maldita entre todos los animales y entre todas las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu vientre y comerás polvo todo el tiempo de tu vida» (vers. 14).

A la serpiente se la maldice precisamente porque sedujo a los primeros padres induciéndoles a quebrantar el precepto divino. La serpiente aparece como un ser hostil a Dios y enemigo de la humanidad, a la cual arrastró al pecado, arrebatándole con ello el estado de felicidad primitiva con que Dios había dotado gratuitamente a la primera pareja humana.

Tomando las palabras de la sentencia en su materialidad podría creerse que la maldición divina recae directamente sobre la serpiente en cuanto animal, experimentando, en consecuencia, una transformación en su naturaleza. Es difícil imaginarse la manera como el autor sagrado concebía la fisiología de la serpiente antes de su condenación, así como es difícil señalar los límites entre los elementos imaginativos y ornamentales de la narración y la idea fundamental que se quiere inculcar en el relato. San Basilio y San Efrén creyeron que las serpientes originariamente disponían de

pies y andaban erguidas, y que su condición actual es efecto del castigo divino. Algunos racionalistas explican estas palabras de la sentencia dándoles un sentido etiológico o una explicación popular de la condición actual de las serpientes y de la repugnancia que sienten los hombres hacia las mismas. Pero, como hemos hecho notar en otro lugar, acaso sea posible vislumbrar en este versículo una reacción del autor sagrado contra el culto que los semitas rendían a la serpiente, considerada como diosa de la fertilidad y fecundidad. No cabe duda que el autor sagrado ve en la serpiente algo más que un simple animal, ya que el fondo de la narración da a entender que su mente era la de dar una respuesta satisfactoria a la inquietante pregunta que en todo tiempo se ha hecho la humanidad: ¿De dónde proviene el mal? Por esto mismo, creemos que la maldición divina no va dirigida directamente contra el animal, sino contra el ser demoníaco del cual la serpiente era un símbolo [1]. Las expresiones «comer el polvo» y «arrastrarse sobre el vientre» aparecen en documentos bíblicos y extrabíblicos en el sentido de desprecio y máxima humillación. Según Ceuppens [2],

---

[1] «Quando vero totam nostram narrationem biblicam consideramus, concedendum est illam esse narrationem popularem quam auctor sacer e traditione populari hausit. Traditio vero popularis communiter serpentem uti animal diabolicum consideravit; nil mirum igitur est quod in narratione populari diabolus sub specie serpentis introductus fuerit. Unde credimus serpentem non esse nisi symbolum diaboli»: CEUPPENS, F., *De Historia Primaeva,* l. c., 188.

[2] L. c., 136-137. «So mag auch das, was Ben. 3, 14 über die Schlange verhängt wird, eigentlich, vielleicht sogar ausschliesslich vom Satan gemeint sein. Die beide Wendungen «auf dem Bauch kriechen und Staub fressen» sind in der Sprache des alten Orientes ein Ausdruck für die tiefste Erniedrigung... Der Flucht Gottes trifft in der Schlange also den Teufel, seine Strafe besteht in der tiefsten

la frase «comer la tierra o el polvo» es originaria de Babilonia y significa *morir, caminar hacia la ruina.* En el cántico del *Descenso de Ischtar al infierno*, Kigalu, o el Abismo, es considerado como la casa en la que sus moradores carecen de luz y en donde comen tierra y arcilla. En las cartas de Tell-el-Amarna se aplica la frase «comer el polvo» a los enemigos vencidos y humillados: «Vean nuestros enemigos y coman el polvo.» En *Isaías*, 49, 23, se dice: «Reyes serán tus ayos, y reinas tus nodrizas; postrados ante ti, rostro a tierra, lamerán el polvo de tus pies, y sabrás que yo soy Yahvé.»

Del contexto podemos deducir que, mantenida la realidad del diablo, puede vislumbrarse en los caracteres generales de la serpiente un símbolo del castigo infligido directamente al demonio [3]. Según Junker, el narrador de *Gen.*, 3, 14, quiso únicamente expresar en su relato el pensamiento de que el pecado no proviene del hombre, creado bueno por Dios, sino que fué sugerido al hombre por una potencia pérfida, enemiga de Dios y de la humanidad. Para caracterizar a esta potencia y representarla como símbolo de su intrínseca esencia perniciosa menciona en la narración a la serpiente como encarnación visible de aquélla. Para evitar malas interpretaciones conviene notar que la potencia que sedujo a Adán no es un puro símbolo, sino una realidad [4].

Erniedrigung, nämlich darin, dass ihm, der jetzt die Menschen besiegt hat, der Sieg vom Samen des Weibes wieder entwunden werden soll, dass ihm der Same des Weibes den Kopf zertreten und vernichten soll»: HOFBAUER, J., *Die Paradiesschlange* (*Gen.*, 3), «Zeitschrift für kathol. Theologie», 69 (1947), 230-231.

[3] RIGAUX, l. c., 33.

[4] *Die biblische Urgeschichte*, l. c 49-50.

Que el demonio fuera el seductor de los primeros padres y que sobre él recayera directamente la maldición divina aparece más claramente en el versículo 15, que dice así: «Pondré hostilidad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo. El te aplastará la cabeza y tú le alcanzarás el calcañal.»

En otros lugares de la Biblia la palabra hebraica *eibah,* que traducimos por «hostilidad», designa la enemistad que existe entre seres racionales, entre los hombres y Dios, entre las gentes de diversas naciones, entre los hombres de diferentes opiniones (*Núm.*, 35, 21-22; *Ez.*, 25, 15; 35, 5). Por el hecho de que en nuestro relato el seductor se presente como ser racional, que habla y razona, se deduce que el término alude a la enemistad que existe entre seres racionales [5].

El Protoevangelio [6]

En *Gen.*, 3, 15, se anuncia una lucha entre el demonio y la mujer, lucha que continuará entre el linaje

[5] Ceuppens, l. c., 145.

[6] La bibliografía sobre el Protoevangelio es inmensa. Los estudios que más directamente tienen relación con el texto son: Bea, A., *Bulla «Ineffabilis Deus» et hermeneutica biblica* (*Virgo Inmaculata,* III), *Roma,* 1955, 1-17; Bover, J. M., *Una censura de la interpretación mariológica del Protoevangelio.* «Estudios Eclesiásticos», 21 (1947), 479-486; ídem, *La significación mariológica del Protoevangelio,* «Cultura Bíblica», 3 (1946), 132-135; 169-172; Calandra, G., *Nova Protoevangelii mariologica interpretatio* (*Gen.*, 3, 15), «Antonianum», 26 (1951), 343-366; Ceuppens, F., *De Protoevangelio,* Roma, 1930; Colunga, A., *La primera promesa mesiánica,* «Ciencia Tomista», 61 (1942), 5-28; Coppens, J., *Le Protoévangile. Un nouvel essai d'exégèse,* «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 26 (1950), 35-83; De Ambrogi, P., *Il senso pieno del Protoevan-*

de ambos con la victoria final del linaje de la mujer sobre el demonio. Dice el texto:

> «Pondré hostilidad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo. El te aplastará la cabeza y tú le alcanzarás el calcañal.»

---

gelo (*Gen.*, 3, 15), «La Scuola Cattolica», 60 (1932), 193-205; 277-288; DE YONGUE, M., *De Protoevangelio* (*Gen.*, *3, 15*), «Collationes Brugenses», 29 (1920), 433-439; DREWNIAK, F., *Die Mariologische Deutung von Gen, 3, 15, in der Väterzeit.* Breslau, 1934; HITZ, P., *Le sens mariale du Protoévangile.* «Bulletin de la Société Française et Mariologique», 5 (1947), 33-83; LO JUDICE, *A proposito della dona del Protoevangelo,* «La Civiltà Cattolica» (1949, IV), 392-401; NÁCAR, E., *El Protoevangelio,* «Estudios Bíblicos», 1 (1942), 477-516; *La mujer del Protoevangelio,* «Resurrexit», 8 (1948), 11-14; 39-48; PALMERINI, N. *Notulae in Gen., 3, 15* «Verbum Domini», 20 (1940), 139-144; ídem, *Mulier Protoevangelii (Gen., 3, 15), secundum contextam orationem,* «Verbum Domini», 28 (1950), 141-152; PALOMERO, G., *Ipsa conteret caput tuum (Gen., 3, 15),* «Estudios Bíblicos», 3 (1931), 199-202; PEINADOR, M., *El sentido mariológico del Protoevangelio y su valor doctrinal,* «Estudios Marianos», VIII, 341-369; ORBISO, T., *La mujer del Protoevangelio,* «Estudios Bíblicos», 1 (1942), 187-207; 273-289; RINIERI, L., *La donna del Protovangelio,* «La Scuola Cattolica», 21 (1912), 160-169; 358-365; RIGAUX, B., *La femme et son lignage dans Gen.,* 3, *14-15,* «Revue Biblique», 61 (1954), 321-348; SCHULZ, A., *Nachlese zu Gen., 3, 15,* «Biblische Zeitschrift», 24 (1939), 343-356; SIBUM, L., *Le Protévangile,* «Année Théologique», 10 (1949), 33-49; 133-150; SPEDALIERI, F., *Il Protoevangelo. Nuovo saggio d'interpretatzione mariologica,* «Marianum», 15 (1953), 528-554; SUTCLIFE, E. F., *Protoevangelium,* «Clergy Review», 2 (1931), 149-160; UNGER, D., *The first Gospel. Gen., 3, 15,* Nueva York, 1954. Para una bibliografía más completa consultar RIGAUX, l. c., y L. ARNALDICH, *Bibliografía Bíblico-Mariana,* «Cultura Bíblica», 11 (1954); MARIANI, B., *L'Immacolata nel Protoevangelo Gen. 3, 15* (*Virgo Immaculata, III*), Roma, 1955, 29-99.

Este versículo ha sido objeto de múltiples comentarios, tanto de parte de los exegetas como de los teólogos y mariólogos. Brevemente vamos a indicar las cuestiones que el texto plantea, tratando de exponer el sentido literal que quiso expresar el autor sagrado.

Muchos expositores racionalistas niegan que en el texto se hable de una victoria. Para ellos, la lucha sostenida entre la serpiente y la mujer termina con la derrota de ambos, porque, si es fatal para la serpiente el que se le aplaste la cabeza, no es menos mortal su mordedura en el talón de la mujer. De ahí que, según ellos, en el texto no se habla de un castigo de la serpiente por parte de Dios, ni de una victoria de la humanidad sobre la misma, que no se concibe en un contexto en el cual sólo impera la amenaza. Y puesto que no se menciona al demonio para nada, tampoco puede hablarse de una victoria del bien sobre el mal o de la humanidad sobre el diablo [7].

Pero estos puntos de vista no corresponden ni al texto ni al contexto. En primer lugar notemos que este versículo pertenece a la tradición yahvista, la cual, como hemos dicho, se interesa por los problemas del mal y de la redención. En éste como en otros relatos yahvistas el autor se propone diversas cuestiones en torno al problema del mal, dando en cada caso pertinentes respuestas. ¿De dónde viene el mal? Si Dios vió que todo cuanto había creado era bueno, ¿por qué entonces la muerte, el sufrimiento, los trabajos penosos, el parto doloroso, la sujeción de la mujer al hombre? A cada una de estas preguntas da una respuesta en el curso de su libro, demostrando que la historia de las caídas sucesivas del hombre se trans-

---

[7] Rigaux, l. c., 337-339; ídem, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique*, Gembloux-París, 1932, 36-46.

forma en una historia de salvación por intervenciones aparatosas de Dios, como el diluvio, o por una providencia silenciosa y operante del mismo [8].

El autor ha demostrado que el mal entró en el mundo por un acto de orgullo de nuestros progenitores al quebrantar un precepto divino. Pero el hombre, a pesar de su pecado, no es un ser malo en sí, y, por lo mismo, no merecía la maldición divina ni ser condenado para siempre. Y así vemos que Dios, después de la culpa, va al encuentro de Adán, no para dese-

---

8 DE VAUX, l. c., 15. «Le Yahviste explique les grands mystères de la souffrance, de la mort, de la tension entre Dieu et l'homme, entre l'homme et la femme, entre l'homme et la nature, entre l'homme et sa conscience... Le ou les auteurs de ces récits montrent bien qu'ils veulent aller jusqu'au fond du problème en dépassant l'aspect moral de la situation de l'homme. Ce couple que Dieu a fait, qu'il destine au bonheur dan un jardin dessiné et planté de ses mains, comment a-t-il pu se révolter? Est-il mauvais en soi, est-il condamnable à jamais? Ni l'un, ni l'autre. Le mal est entré dans le monde par l'intervention d'un être pervers, être intelligent, ennemi de Dieu et de l'homme, engageant une lutte morale et religieuse, provoquant la malhereuse décision d'Eve, sa victime trop faible: être coupable qui sera puni le premier... Un théologie de l'homme aussi profonde ne peut s'accomoder de vues mesquines», RIGAUX, *La femme*, l. c., 336. Según VAN IMSCHOOT: «Aux yeux de l'auteur (sacré), Yahveh est le maître absolu, puisqu'il a fait l'homme et lui a donné tout ce qui constitue et doit assurer son bonheur. L'homme n'avait donc qu'à, sans chercher de comprendre. Mais si Yahweh est le maître absolu, il n'agit pas cependant en despote arbitraire ou capricieux. C'est parce que l'homme a écouté la voix de sa femme au lieu d'écouter celle de Dieu et a transgressé l'ordre de son Maître, qu'il est chaté par l'aridité du sol (*Gen.*, 3, 17) et par la mort (*Gen.*, 3, 19), à laquelle il aurait pu échapper, s'il n'avait pas désobei. Les maux dont souffre l'humanité et la mort ne sont donc pas des décisions arbitraires de Yahweh, mais le juste châtiment de la déssobéisance de l'homme». *La Théologie de l'Ancien Testament*, l. c., 292-293.

charlo definitivamente, sino para castigarle como merecía y tenderle al mismo tiempo su mano misericordiosa.

El mal entró en el mundo por intervención de un ser perverso e inteligente que sedujo a su víctima más débil y menos inteligente, induciéndola a que siguiera sus insinuaciones. Por esto Dios tiene en cuenta las circunstancias atenuantes que le exponen Adán y Eva y lanza su maldición incondicional contra el demonio. Dios sólo maldice a la serpiente y al suelo (*Gen.*, 3, 14, 17), pero no a Adán y Eva.

Que en nuestro texto se habla de un castigo del demonio y de una victoria sobre el mismo se prueba:

1) Existen tres culpables y a su culpa corresponden tres sentencias. Si en *Gen.*, 3, 15, sólo se hablase de una enemistad y no de una victoria de la mujer sobre el demonio, se seguiría la conclusión de que la serpiente, el único culpable, no estaría sujeto al castigo. Para obviar esta conclusión se hace necesario recurrir a la explicación, para nosotros inadmisible, de que la serpiente fué privada de sus prerrogativas fisiológicas y condenada a comer el polvo de la tierra [9].

2) En *Gen.*, 3, 15, solamente se anuncia un castigo que se infiere a la serpiente. Sin duda, el hombre sufrirá las consecuencias del mismo, pero sólo de rechazo, de la misma manera que estará sujeto a los efectos de la maldición del suelo. Pero, formalmente, en el texto se habla directamente de la serpiente [10].

3) Los castigos que anuncian las tres sentencias son concebidos de manera que los culpables son castigados, a la vez, por Dios y por sus víctimas. Para Eva la cosa es clara, al ser castigada por Dios y por

[9] RIGAUX, l. c., 337-338.
[10] COPPENS, l. c., 14.

su marido. Adán es castigado por Dios y por efectos de la maldición de la tierra. La serpiente, según el paralelismo, debe ser castigada por Dios y por la mujer. La intervención de la mujer en la lucha no es considerada como una participación en la pena, sino como el ejercicio de un acto de venganza de la mujer contra el demonio [11].

4) La serpiente viene representada en el texto en actitud defensiva, no en plan de ataque. Estos animales, cuando atacan, lo hacen solapadamente: surgen de improviso por detrás de la víctima y le muerden en el talón. Aquí, al contrario, la serpiente es atacada, y si consigue morder el talón de la mujer es para defenderse, buscando librarse del pie que está levantado para aplastarle la cabeza [12].

5) La oposición entre el talón y la cabeza es intencional. Puede decirse que la mordedura de una serpiente venenosa en el talón es tan mortal como el aplastamiento de la cabeza, pero, según nota Gunkel, la partícula unitiva hebraica *waw*, que corresponde a nuestra conjunción *y*, que separa los dos miembros del estico, es *adversativa*, de manera que el pensamiento expresado por el autor sagrado puede interpretarse como sigue: «La descendencia de la mujer te aplastará la cabeza, pero tú no le alcanzarás más que el calcañal» [13].

6) El éxito victorioso de la mujer en este combate sería evidente en el caso de que fuera posible leer en el texto original hebraico el verbo *schuf* cuando se trata del linaje de la mujer, y *schaaf* cuando se

---

[11] SCHULZ, A., *Nachlese zu Gen.*, 3, 15, «Biblische Zeitschrift», 24 (1939), 356.

[12] SCHULZ, l. c., 356.

[13] *Genesis übersetzt und erklärt*, Gotinga, 1922, 15.

habla de la serpiente; el primero en el sentido de *aplastar*, y el segundo de *aspirar a, pretender*. Coppens supone que el texto admite este juego verbal, y en consecuencia traduce: «Este aplastará tu cabeza y tú te esforzarás (pero en vano) para morderle en el calcañal» [14].

Las razones que hemos apuntado, unidas a las perspectivas escatológicas del autor yahvista, que hace concebir una esperanza para la humanidad, aun después del pecado, nos permiten afirmar que en este versículo se trata de una humillación del demonio por parte de la mujer; de una especie de venganza que la mujer toma sobre su seductor, que, en adelante, será hollado y confundido por el sexo débil. De esta manera llegamos, por un conducto más seguro, a conferir al Protoevangelio el matiz escatológico que se requiere antes de ensayar una tentativa para descubrir allí un sentido mesiánico y escatológico (*Coppens*, l. c., 15).

Una cuestión más oscura se presenta al exegeta al querer identificar a los dos adversarios de esta lucha. Esta, que empieza entre el demonio seductor y Eva, se continúa indefinidamente entre el linaje de ambos. ¿Qué significa la expresión «linaje de la serpiente»? El empleo de esta metáfora obedece a razones de carácter literario, con el fin de expresar la oposición de los seres demoníacos a Dios. El demonio está simbolizado por la serpiente; pero no es la posteridad o descendencia del animal lo que cuenta. Habiendo simbolizado al demonio por una serpiente, el autor simboliza, a su vez, por la raza o linaje de la serpiente a todos los que están bajo sus órdenes. El hecho de haber hablado de la descendencia de la mujer le lleva a

[14] L. c., 13.

mencionar la posteridad del demonio, y esta alusión era necesaria para señalar el carácter prolongado de la lucha y su misma gravedad.

La pelea no terminará con la muerte de Eva, sino que proseguirá con su descendencia. Esta interpretación encuentra un apoyo seguro en el mismo texto. En efecto, en *Gen.*, 3, 15 *b*, se dice: «El te aplastará la cabeza y tú le alcanzarás en el calcañal.» Como se ve, el pronombre él se refiere a la posteridad de la mujer, pero el complemento de *aplastar* y el sujeto de *alcanzar*, en segunda persona, no se refieren a la descendencia, sino a la serpiente misma. En otras palabras, el autor no anuncia la victoria de una raza sobre la otra, sino de la *posteridad* de la mujer sobre la *serpiente misma* [15].

Mayor divergencia existe entre los exegetas cuando quieren determinar el sentido del término hebraico *zeraj, descendencia o posteridad* de la mujer. Algunos dan a la palabra un sentido colectivo; otros, individual. Según Ceuppens, no es posible resolver la ambigüedad del término por las reglas de la gramática, siendo el único medio viable partir del estudio del contexto. Ahora bien, añade, se establece en éste una antítesis entre el linaje de la serpiente y el de la mujer, de donde se sigue que uno y otro deben tomarse en sentido colectivo o individual. Es así que el linaje de la serpiente debe entenderse en sentido colectivo, de la misma manera debe interpretarse la expresión «linaje de la mujer» [16].

Pero si colocamos nuestro versículo en su contexto

---

[15] RIGAUX, l. c., 340.

[16] L. c., 140. VAN IMSCHOOT tiene la misma opinión y confirma el sentido colectivo de *zeraj* por *Gen.*, 7, 3; 13, 16; 22, 17; 26, 24; 28, 14.

amplio literario, histórico y doctrinal será posible entrever de un modo claro el sentido individual del linaje de la mujer.

No es posible aislar el Protoevangelio de su contexto inmediato y mediato. El yahvista hace responsable a un ser espiritual y malo de la caída de nuestros progenitores y le atribuye la paternidad última del mal y de los males que aquejan a la humanidad y al mundo entero. ¿A quién atribuirá la victoria? Recuérdese que, cuando este relato pasó de la tradición oral a ser fijado por escrito, lo que, según el parecer más unánime, tuvo lugar hacia el siglo X antes de Cristo [17], existía ya una *promesa* y una *esperanza* en Israel. No solamente Dios promete a los patriarcas ayuda a una posteridad, sino que les asegura una bendición de la cual se beneficiarán todas las naciones (*Gen.*, 12, 1-3; 24, 7; 28, 13-14). En las profecías de Jacob y Balaam se habla de un *dominador futuro* (*Gen.*, 49, 10; *Núm.*, 24, 19). Estas esperanzas mesiánicas se afianzan con el advenimiento de la monarquía, que fué su vehículo y catalizador. No debe, pues, aislarse la promesa del Protoevangelio de este conjunto de promesas y esperanzas.

En nuestro pasaje se anuncia la destrucción y aniquilamiento de Satanás en un tiempo futuro. Por otra parte, Dios no reinará ya sobre el mundo como en el Paraíso, sino por medio de un representante humano. Esta fe de Israel y del yahvista constituye un lienzo de fondo tan sugerente que se equivocaría quien tratara

---

[17] CHAINE, l. c., 479: «Beaucoup de critiques, a la suite de ces diverses remarques, datent J du IX.ᵉ siècle en Juda»; DE VAUX, l. c., 18: «la tradition yahviste a pris corps et a peut-être été couchée par écrit pour l'essentiel dès le règne de Salomon».

de restarle el valor que en realidad tiene en *Gen.*, 3, 14-15 [18].

Es verdad que en las palabras del texto, en el segundo estico, el término *zeraj* puede revestir un sentido colectivo: «entre tu linaje y el suyo», pero en el tercero vuelve el hagiógrafo a la descripción de la lucha final presentando a la serpiente como ser individual y concreto. De este procedimiento literario del autor se deduce que, para él, el combate final entre el demonio y el linaje de la mujer se concretará en un *luchador individual* de la posteridad de la mujer. El yahvista, que no comparte nuestra mentalidad moderna, al hablar de la posteridad de la mujer no piensa en toda la humanidad, o en su parte escogida, como son los santos, porque no hubo nadie que tuviera una conciencia de la universalidad del pecado tan completa como él. En su historia hace ver cómo toda la humanidad había corrompido sus caminos y que aun los escogidos tuvieron sus debilidades. Para él todo se realiza en función de un pueblo y por el jefe de este pueblo escogido, elegido y dirigido por la fe y el rey. ¿Por qué la victoria final escaparía a esta ley de la Historia? El mal únicamente puede desaparecer del mundo por el alejamiento o derrota de Satanás, es decir, después de la victoria del Rey-Mesías, linaje de la mujer.

Que esta esperanza en un libertador futuro se vislumbraba en este nuestro texto aparece por la traduc-

---

[18] RIGAUX, *La femme*, l. c., 341: «Ici le lignage de la femme est repris par un pronom personnel, comme s'il s'agissait d'une seule personne, l'adversaire per excellence du serpent. C'est exactement la même tournure que lors qu'il s'agit du lignage de David qui dans la circunstance n'est que le seul Salomon, II Sam, 8, 9-16». LAGRANGE, *L'Innocence et la péché*, l. c.

ción de los LXX, donde figura el pronombre masculino *autós* en la frase: «El te aplastará la cabeza.» Ahora bien, este pronombre se refiere a la palabra anterior, que en su versión griega es de género neutro (*sperma*), y que, según las reglas gramaticales, requería un pronombre neutro. Esta traducción da a entender que los LXX veían en el linaje de la mujer a un solo hombre, a un combatiente individual [19]. Esta creencia, que empujó a los traductores a sacrificar las leyes gramaticales en aras de la misma, demuestra que ya en el siglo III a. de Cristo existía entre los judíos la interpretación individual de la frase «linaje de la mujer». De esta fe se hizo eco la Vetus Latina al admitir en su texto el pronombre masculino *ipse*. Acaso esta misma fe empujara a San Jerónimo a emplear el pronombre femenino *ipsa*, «ella aplastará tu cabeza», aun a sabiendas de cometer una incorrección gramatical, por creer que el vencedor de la serpiente fué María, la madre del Salvador [20].

La interpretación mariológica del versículo 15 ha dado lugar a una literatura inmensa, tanto de parte de los exegetas como de los teólogos y mariólogos. Si todos ellos están acordes en líneas generales para

---

[19] «Mais la traduction des LXX est-elle un contre-sens ou une interprétation légitime? C'est une interprétation qui peut se soutenir si on ne prend pas les serpent pour une bête, mais pour un symbole. Voici comment. L'introducteur du mal est considéré comme se perpétuant par un lignage, c'est le symbole; en réalité, c'est lui-même, celui que Dieu maudit, qui aura la tête brisée. Dès lors le lignage du serpent ne vient qu'en parallélisme avec le lignage de la femme, et si la multiplicité des fils de la femme amène la mention des fils multiples du serpent, l'unité du serpent dont la tête est brisée peut très bien ramener en parallèle l'unité de son vainqueur», LAGRANGE, l. c., 354.

[20] RIGAUX, *La femme*, l. c., 340-341.

admitir el carácter mariológico del relato, difieren en la manera de precisarlo. Al lado de exegetas (Levesque, Dennefeld, Goossens, Lennerz, Ceuppens, Colunga, Nácar) que ven en la mujer del texto únicamente a Eva, y a la humanidad en general en el linaje de la misma, otros creen que la mujer es María en sentido típico o espiritual, en sentido literal o en sentido literal pleno [21]. Estos diferentes puntos de vista han provocado no pocas polémicas que han contribuído, sin duda, a un estudio casi exhaustivo del texto, aunque no siempre se hayan guardado las reglas de interpretación que señala la hermeneútica bíblica. La Iglesia no ha definido *ex cathedra* el carácter mariológico del pasaje, a pesar de que figura en algunos documentos pontificios. En la bula *Ineffabilis Deus* (8 de diciembre de 1854) se lee: «Citando los Santos Padres las palabras por las que Dios, anunciando el remedio para la renovación del género humano en los albores del mundo, aplastó la audacia de la serpiente falaz e hizo renacer la esperanza de nuestro linaje con las palabras «pondré enemistad entre ti y la mujer», «entre tu descendencia y la suya», enseñaron que en esta profecía se anunció abiertamente el misericordioso Redentor del género humano, Jesucristo, y fué designada su bienaventurada Madre la Virgen María y a la vez fueron manifestadas las enemistades de ambos contra el diablo... Así la Santísima Virgen, estrechísimamente unida con él, continuando la eterna enemistad entre la serpiente venenosa y triunfando plenamente sobre ella, aplastó la cabeza con su pie inmaculado.»

---

[21] CEUPPENS, l. c., 190-197; COPPENS, l. c., 32, n. 63, en donde se exponen brevemente las diferentes explicaciones mariológicas del texto.

En la carta encíclica *Fulgens Corona*, del 8 de septiembre de 1953, dice el Papa Pío XII de una manera más explícita: «En las Sagradas Escrituras aparece el fundamento de esta doctrina, cuando Dios, creador de todas las cosas, después de la lamentable caída de Adán, habla a la tentadora y seductora serpiente con estas palabras, que no pocos Santos Padres, lo mismo que muchísimos y autorizados intérpretes, aplican a la Santísima Virgen: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya.» Con estos textos han manifestado los Soberanos Pontífices el *sensus Eclesiae*, pero no han pretendido dar una declaración infalible del sentido mariológico del Protoevangelio ni han querido zanjar con su autoridad una cuestión discutida entre exegetas y teólogos [22].

La casi totalidad de los comentaristas católicos exponen el Protoevangelio en sentido mariológico, que descubren, o bien en el mismo término de *mujer (haischa)*, o en la palabra «linaje»: *zeraj*. Algunos autores llegan hasta el extremo de ver bajo la palabra «mujer» la mención expresa y literal de María, con exclusión de Eva, lo que debe calificarse de desafío a la exégesis [23].

Según Coppens, el término *ischa* del versículo 15 designa el sexo femenino en general, por razón del carácter oracular de la sentencia y por razón también de su orientación formal hacia el futuro y por su colorido mesiánico y escatológico. El hagiógrafo no insiste en la colectividad como tal; emplea más bien un término universal. Los individuos no se excluyen de las perspectivas; todo lo contrario. Deja entrever

[22] A. COLUNGA, *La primera promesa mesiánica*, «Ciencia Tomista», 42 (1949), 11.

[23] A. ROBERT, *La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament*, en «Marie», t. I (1949), 35.

que la mujer deberá luchar. Por consiguiente, habrá motivos para pensar que el hagiógrafo *entrevió* en la larga serie de mujeres que serían enemigas de la serpiente a algunas figuras más relevantes a las cuales estaba reservado el triunfo. Podía no perder de vista enteramente a Eva, la mujer con la cual comenzaron las enemistades, pero debía fijar su vista sobre la que debía ser la madre de aquel a quien, en la perspectiva profética, se atribuía la victoria definitiva sobre el reptil seductor. Se tendría en cuenta a la madre del Salvador, no formalmente, pero sí indirectamente. La Virgen es connotada en la palabra *ischa,* «mujer», no en la de linaje [24].

Según Rigaux, no debe tomarse el término «mujer» del versículo 15 en sentido general, ni puede allí vislumbrarse a María por vía de excelencia. Sólo hay un vencedor en la lucha, que aplastará la cabeza de la serpiente. Sólo hay una mujer vista a través de Eva, y es la que dará la vida a este vencedor. Ella aparece en el oráculo por voluntad expresa del escritor, que le ha confiado una misión en la perspectiva del futuro y de la victoria. Según el yahvista, en la maldición de la serpiente, la *mujer* no es Eva individuo, sino en cuanto es punto de partida, haciéndose mención de ella en función de otra mujer que está ligada íntimamente a la escatología y mesianismo de la narración. La unión de la mujer al linaje es una asociación al

---

[24] COPPENS, l. c., 30. Según Heinisch, Goosens, el término «mujer» del texto se refiere a Eva en sentido literal, sin ninguna connotación de María. Según Gallus, la palabra designa a Eva en sentido literal y a María en sentido alegórico. Según otros, en el texto se habla de Eva literalmente y de María en sentido típico (Corluy). Los partidarios de la duplicidad de sentidos literales ven allí designados literalmente a Eva y María (Bonnefoy). Véase COPPENS, l. c., 32, n. 63.

Mesías en la victoria sobre la serpiente. La mujer y su linaje, que anuncian un Mesías hombre, tienen la relación de madre e hijo. De ahí que en *Génesis*, 3, 15, aparezcan la madre del Mesías en sentido *literal* [25].

No olvidemos que el autor sagrado da a este versículo el carácter de oráculo. El mismo aspecto literario invita a reconocerlo así, ya que el autor pone en boca de Dios, en prosa rimada y dividida en estrofas, una serie de sentencias cuya forma contrasta con el contexto. Quien olvidara el carácter escatológico, profético y mesiánico del versículo caería en una interpretación trivial del mismo y no apreciaría en todo su valor el sentido profundo teológico que le da el autor sagrado, y que, una vez en posesión de la realidad de la profecía, ha sido puesto de relieve por los Santos Padres y gran número de escritores eclesiásticos. Los mismos racionalistas entran por este camino y reconocen el carácter escatológico del versículo, lo que constituye el primer peldaño para llegar a reconocer su mesianidad.

En los momentos en que la humanidad se había rebelado contra Dios, la misericordia y providencia divinas se ponen de manifiesto al tender su mano al hombre caído, haciendo brillar un rayo de esperanza al prometerle un futuro Redentor, que debería humillar la soberanía del demonio seductor logrando sobre él una victoria aparatosa y definitiva. Así, ya en los albores de la humanidad, la justicia y la misericordia divinas hacen que en un ambiente de amenazas y castigos se vislumbre la figura señera de un futuro Redentor victorioso de la serpiente y se asocie a esta victoria su madre, la Virgen Santísima.

---

[25] L. c., 344-348, en donde se hallará el desarrollo de esta concepción del texto.

SENTENCIA CONTRA LA MUJER

En los versículos anteriores la sentencia divina recae sobre el diablo. En los siguientes (16-19) alcanza a la mujer y al hombre. Nótese que no se hace objeto de una maldición por parte de Dios; pero deberán arrostrar las fatales consecuencias de su desobediencia.

> «A la mujer dijo (Dios): «Multiplicaré tus trabajos y tus preñeces; parirás con dolor los hijos; tu deseo será hacia tu marido, y él te dominará» (vers. 16).

El hombre y la mujer son castigados en sus actividades esenciales: la mujer, como madre y esposa; el hombre, como trabajador. Esto significa una decadencia del estado primitivo. A no haber existido el pecado, la mujer hubiera ejercido sus funciones de madre sin molestia alguna; pero, a consecuencia de su culpa, en adelante estará sujeta a los sinsabores que acarrean tanto las obligaciones domésticas como las incomodidades de la gestación y del parto.

En Palestina las mujeres llevan el peso de la casa; a ellas incumbe la obligación de ir por agua, moler todos los días el trigo que debe proporcionar el pan a la familia, trabajar en el campo y atender a las necesidades de los hijos y de los esposos. A todos estos embarazosos trabajos de la mujer se añaden los dolores del parto, proverbiales en el Antiguo Testamento y en todo el Próximo Oriente. De ahí que para ponderar algún dolor, particularmente intenso, se compara con los dolores del parto (*Gen.*, 35, 16-17; *Is.*, 3, 8; 29, 3).

Pero no dice Dios que los dolores deben necesariamente acompañar en el futuro a todo parto. Habrá

dolor mientras la industria del hombre no se ingenie para disminuirlo o quitarlo totalmente, como seguirá el dolor de muelas o la jaqueca si no se acude a remediarlo con un sedante. Si al hombre le es lícito recurrir a su inventiva para aligerar los trabajos del campo que le fueron impuestos por Dios, le será también lícito a la mujer emplear sedantes que atenúen los dolores inherentes naturalmente a cada parto. Muy sabiamente dice el Papa Pío XII en su discurso del 8 de enero de 1956:

«Una crítica al nuevo método desde el punto de vista teológico se saca de la Sagrada Escritura, puesto que la propaganda materialista pretende encontrar una flagrante contradicción entre la verdad de la ciencia y la de la Escritura. En el *Génesis* (3, 16), se lee: «Parirás con dolor.» Para comprender bien estas palabras se hace necesario considerar la condenación infligida por Dios en el conjunto del contexto. Al imponer esta punición a los primeros padres y a su descendencia no quiso Dios prohibir, y no prohibió, que los hombres buscaran y utilizaran todas las riquezas de la creación; que hicieran adelantar la cultura; que ingeniaran los medios para que la vida de este mundo fuera más soportable y hermosa; que aligeraran el trabajo y la fatiga, el dolor, la enfermedad y la muerte; en una palabra, que dominaran la tierra (*Gen.*, 1, 28). Por lo mismo, al castigar a Eva no quiso prohibir a las madres que utilizaran los medios conducentes a hacer que el parto fuera más fácil y menos doloroso. No debe buscarse una escapatoria a las palabras de la Escritura: son ellas verdaderas en el sentido intentado y expresado por el Creador, a saber, que la maternidad dará mucho que sufrir a la madre. ¿De qué manera precisa concibió Dios este castigo y cómo lo ejecutará? La Escritura no lo dice. Algunos preten-

den que en los orígenes el parto era indoloro, mientras que más tarde llegó a serlo (acaso como consecuencia de una interpretación errónea del juicio divino), por el juego de la auto y heterosugestión, por asociaciones arbitrarias, por reflejos condicionados y por causa del comportamiento falso de las parturientas. Sin embargo, hasta ahora, estas afirmaciones, en su conjunto, no se han probado. Por otra parte, puede darse que un comportamiento incorrecto sea susceptible de acrecentar fuertemente las dificultades del nacimiento, y, en realidad, lo ha hecho»[26].

A pesar de que la mujer tenga conciencia de las molestias que acarrea la gestación y el parto, se verá, sin embargo, arrastrada y atraída hacia el hombre, el cual la dominará y la subyugará[27]. De su condición primera de compañera del hombre, de ayuda suya (*Gen.*, 2, 18, 20, 23-24) pasará a depender de él, a estarle subordinada, tanto en la vida doméstica y social como en sus relaciones sexuales con el hombre (*Gen.*, 18, 12; *Ex.*, 21, 3; *II Sam.*, 11, 26). El régimen mismo de poligamia imperante en Israel se presenta como un castigo para la mujer, ya que en un principio Dios instituyó el matrimonio monógamo. Entre los hebreos, la condición de la mujer era de

---

26 *Acta Apostolicae Sedis*, 38 (1956), 90-91.

27 J. Coppens, *La soumission de la femme à l'homme*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 14 (1937), 638, dice, «Le Seigneur énonce le châtiment de la femme, sa condition passive et pénible dans la vie conjugale, mais il ajoute, à la louange de la femme, que celle-ci, nonobstant la perspective de ses souffrances continuera à vouloir être épouse et devenir a mère du genre humain. Si le verset n'est peut-êtret pa l'éloge direct de la femme, on y trouve au moins une allusion suffissamment évidente à la générosité avec laquelle la femme daigne, même après la chute, accomplir sa vocation d'epouse et de mère de famille».

entera dependencia de su marido; en el cristianismo encontró ella su emancipación y su condición de compañera del hombre, lo que no se opone a la superioridad jerárquica de éste.

Castigo del hombre

La sentencia divina recae finalmente sobre el hombre.

> «Y al hombre dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer comiendo del árbol de que te prohibí comer, al decirte: «No comas de él», maldita sea la tierra por tu causa; con pena comerás de ella todos los días de tu vida; te producirá espinas y cardos, y comerás de las hierbas del campo. Comerás el pan con el sudor de tu frente hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado. Porque polvo eres y al polvo volverás» (vers. 17-19).

En el capítulo segundo se pondera el bienestar del hombre con el recuerdo de un oasis poblado de árboles y con una cantidad de agua que aseguraba el rápido y ufano desarrollo de las plantas. El hombre, aun entonces, estaba obligado al trabajo, considerado más bien como honesta expansión y ejercicio físico saludable que como ocupación penosa. Ahora el suelo es maldito a causa del pecado cometido por el hombre y no rendirá fruto si no es regado por el sudor de la frente del trabajador. Sin el trabajo constante y continuado no habrá cosecha, sin ésta no podrá el hombre conservar su vida y reponer el desgaste físico producido por el esfuerzo. Y, a pesar de la intensa labor, la tierra producirá constantemente plantas nocivas, que el hombre deberá arrancar para que no ahoguen las plantas que deben servirle de comida. Y este trabajo durará mientras el hombre viva, desde la cuna al se-

pulcro. La naturaleza misma es arrastrada a una condición inferior por el pecado.

Sabemos que el pecado del hombre no ha perturbado ni el reino vegetal ni el animal. Ya antes de la caída existían las espinas y los animales en estado salvaje. Al desorden producido por el pecado en la humanidad asocia el autor la misma naturaleza, que ha sido sometida al castigo. Nos hallamos, pues, ante una concepción religiosa y moral de las cosas. Después del pecado se ha perturbado el orden reinante en la creación. Los hebreos se complacen en asociar los sentimientos de la naturaleza a los del hombre. Cuando Senaquerib, rey de Asiria, invadió Palestina, los árboles del Carmelo se marchitaron y la rica llanura de Sarón fué estéril como las llanuras de Moab. Cuando los ejércitos de Débora y Barac combatían contra las tropas de Sísara, las mismas estrellas desde el cielo tomaron parte en el combate (*Chaine*, 1 c., 50-51).

La muerte aparece como consecuencia natural de la condición del cuerpo y como castigo [28]. De esta

---

[28] LAGRANGE, l. c., 356; W. GOOSSENS, *L'immortalité corporelle dans les récits de Gen., II 4, b-III*, «Ephemerides Theologicae Lovaniense», 12 (1935), 722-742; ídem, *Immortalité corporelle, Dictionnaire de la Bible, Suppl.*, 298-313. W. VOLBORN, *Das Problem des Todes in Gen.* 2-3, «Theologische Literaturzeitung», 77 (1952), col. 709-714. «La conclusión de Gen., 3, 19, présente la mort à la fois comme la conséquence de la constitution de l'homme et comme un châtiment infligé à cause de sa désobéissance» (pág. 735). Según Albert, Skinner y Gressman, en la sentencia divina no es considerada la muerte como castigo del pecado. Sin embargo, cabe decir que si el autor sagrado no afirma con palabras explícitas en este pasaje que la muerte sea la pena del pecado, lo deja entrever con bastante claridad y lo afirma llanamente en el versículo 22. Según Van Imschoot, al revelar Dios al hombre su origen (*Gen.*, 2, 7), pronuncia contra él la sentencia de muerte, a la cual estará ahora some-

muerte hubiérase librado el hombre en caso de haberse mantenido fiel al precepto divino, pero por el pecado entra la muerte en el mundo. El hombre vuelve a la tierra de la cual fué sacado, porque es polvo, y otra vez su cuerpo se reducirá a polvo. El polvo es la imagen de la muerte; el resultado de la disgregación. El polvo es, para los hebreos, objeto de horror y abominación. La muerte que nos espera, que habita en nosotros, es esta potencia que tenemos de convertirnos en polvo [29].

Entre la sentencia divina, que señala el castigo específico a cada uno de los culpables, Adán y Eva, y la expulsión de ambos del Paraíso se intercalan dos versículos que algunos autores consideran como desplazados de su contexto. Se dice en ellos:

> «El hombre llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes. Hízoles Yahvé Dios al hombre y a la mujer túnicas de pieles, y los vistió» (vers. 20-21).

Según Hummelauer, el lugar propio del versículo 20 es el principio del capítulo cuarto; según otros (Clamer) debería colocarse inmediatamente después de *Gen.*, 3, 16, en donde se habla de la maternidad de Eva. Antes *(Gen.*, 2, 23) Adán llamó a su mujer *ischa, varona,* para significar su proveniencia del hombre; aquí le llama Eva, etimología popular de la raíz

---

tido: tomado de la tierra (*adamah*), el hombre (*adam*) volverá a la tierra (*adamah*), es decir, morirá; porque es polvo, es decir, frágil, mortal, volverá al polvo (*Ps.* 104, 29; *Iob*, 34, 14). «Quoique naturelle à l'homme la mort est vraiment châtiment du péché, puisque, dans le Jardin d'Eden, il pouvait ne pas mourir, ayant à sa portée l'arbre de vie». L. c.

[29] TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque,* París, 1953, 16-17.

hayah, «vivir», para designar su función de propagadora de la vida. La colocación del versículo en este contexto se funda en una idea que el autor sagrado quiere destacar, a saber: que, a pesar del castigo que se le impuso, el primer hombre escuchó palabras de consolación. Junto con el anuncio que se le hizo a la mujer de un parto doloroso se promete una descendencia numerosa. Por lo mismo, ante el pensamiento consolador de una humanidad futura salida de Adán, éste da a su mujer un nombre con el cual se la califica de fuente de toda la vida humana que en adelante aparezca en el mundo. Este nombre es Eva, *hawwah,* de la antigua raíz hebraica: *hawah,* «vivir» [30].

Otra muestra de la benevolencia de Dios para la humanidad pecadora se advierte en la imagen antropomórfica de proporcionar a los primeros padres un vestido para tapar sus desnudeces, con lo cual el autor sagrado intenta demostrar que Dios, a pesar del pecado, no los abandonó, sino que les guió por el camino de las artes e industrias, que en adelante les serán necesarias para su condición humana. Mientras las otras industrias son más o menos útiles, el vestido conviene al hombre por razón de su misma dignidad [31]. Al

---

[30] JUNKER, l. c., 20. Sobre el origen del término y su significado véase CEUPPENS, l. c., 150-152.

[31] LAGRANGE, l. c., 357. «Dans la nudité les écrivains bibliques ont vu beaucoup plus souvent la perte d'une dignité humaine et sociale que la possibilité d'une excitation dangereuse. A part de le cas de Bethsabé (*II Sam.*, XI, 2), il n'en est question que pour les personnages possédant une prééminence ou une autorité que la nudité compromet: Noé, père de Cham (*Gen.*, IX, 21), les prêtres montant à l'autel (*Ex.*, XX, 26; XXVIII, 42-43; *Ez.*, XLIV, 18; *Sir.*, XLV, 8); le roi Saul pris d'une transe prophétique (*I Sam.*, XIX, 24), le roi David dansant devant l'arche (*II Sam.*, VI, 20)... Il est honteuse pour un adulte d'être réduit à

igual que los cinturones fabricados con hojas de higuera, las túnicas de piel subrayan el sentimiento del pudor y de la moralidad que caracteriza a los seres humanos, con lo cual se manifiesta su superioridad sobre los otros animales. De ahí que en el texto haya algo más que una explicación popular acerca del origen del vestido, ya que el autor sagrado imprime a las antiguas tradiciones un sentido religioso en consonancia con el fin didáctico-religioso que se propuso desarrollar.

La permanencia en el Paraíso no se ajustaba a la nueva condición de la humanidad.

> «Y Yahvé Dios dijo: «He aquí que el hombre se ha hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; no vaya ahora a extender también su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre». Y le arrojó Dios del jardín del Edén para que cultivara la tierra de la que había sido sacado.» (vers. 22-23).

Algunos autores ven en las palabras «como uno de nosotros» una alusión al dogma de la Santísima Trinidad. Sin embargo, dice Chaine, el puro monoteísmo del autor sagrado, su ignorancia del misterio de la Santísima Trinidad, inducen a creer que Dios habla con los ángeles, como sugieren otros lugares bíblicos *(I Reg.,* 19, 22; *Is.,* 6, 8). Tomadas las palabras divinas a la letra parecen indicar que el hombre, por el pecado, fué semejante a Dios en el conocimiento

---

cet état où manque encore tout ce que l'esprit de l'homme a su créer pour se protéger des dangers extérieurs. Le vêtement symbolise la richesse et l'intelligence qui rendent apte au commandement (*Is.,* III, 6). Le vêtement résume aussi toutes les dissimulations qui rendent la vie sociale possible et non pas seulement les précautions prises pour éviter le excitations sexuelles» (A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans la Genèse,* l. c., 25-26).

del bien y del mal, como si fuera omnisciente. Pero en todo el contexto se nos presenta a la serpiente como engañadora y a los primeros padres como seres desvalidos. Otros, para obviar estas dificultades, dan a la frase un giro irónico, lo que tampoco encaja con la seriedad del relato. De ahí que la frase deba interpretarse en el sentido de que Adán y Eva se erigieron por el pecado en jueces del bien y del mal, con capacidad de decidir por sí mismos entre el bien y el mal y obrar en consecuencia. No siempre, como demuestran los capítulos siguientes, hicieron los hombres buen uso de este conocimiento; muchos de ellos siguieron las sendas del mal y se alejaron de Dios.

La segunda parte del versículo confirma el hecho del pecado, que significó la pérdida del don de inmortalidad, y ahora se les impide que puedan utilizar el medio para conseguirlo en el futuro, expulsándolos del Paraíso [32]. El árbol de la vida, cuyo fruto debía conferir la inmortalidad, no mágicamente, de una manera inmediata y definitiva, sino como un remedio preventivo de la corrupción, poseía, por voluntad divina, esta potencia de conservar al hombre la vida. Dios no tenía, por consiguiente, necesidad de expulsar del Paraíso a nuestros progenitores para privarles del fruto del árbol de la vida e impedir que lle-

---

[32] A. BEA, *De Pentateucho*, Roma, 1928, 136: «En expulsant le coupable hors de l'Eden, Yahweh veut l'empêcher d'avoir désormais accés à l'arbre de vie et de vivre à jamais. L'homme perd une possibilité qui lui était ouverte jusqu'ici». «Vie et mort dans l'ancien Testament sont fréquemment employés pour désigner le bonheur ou le malheur temporels, qui sont la sanction des activités bonnes ou mauvaises... D'après ce parallélisme, en éloignant l'homme de l'arbre de vie pour l'empêcher de vivre éternellement, Dieu le priverait d'un état de bonheur royal et l'asservirait à la mort et au malheur» (DUBARLE, l. c., 29).

garan a ser inmortales; bastaba con que retirase al árbol la virtud que El le había comunicado[33].

Pero esta permanencia no era compatible con el trabajo penoso que se les impuso para procurarse en adelante los medios de vida. Del Paraíso fueron arrojados a la tierra que Dios había maldecido. Una vez allí, no les será ya posible tender la mano hacia el árbol de la vida, que les habría confirmado en la inmortalidad. En el versículo 19 se presenta la muerte como natural al hombre por razón de su cuerpo, y como pena, que el hombre no hubiera sufrido en caso de conservar la amistad divina. «Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza. Mas por envidia del demonio entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» *(Sap.,* 2, 24). También para San Pablo el pecado ha introducido la muerte en el mundo.

> «Yahvé Dios le arrojó del Edén para que cultivara la tierra de la que ha sido sacado. Y expulsó al hombre y colocó querubines delante del jardín de Edén, y la llama de la espada fulgurante para guardar el camino del árbol de la vida» (ver. 23-24).

Dios formó el cuerpo del primer hombre de materia y en la tierra, trasladándole después al Paraíso. Ahora es arrojado del mismo y enviado otra vez a la tierra, que deberá trabajar penosamente. Como se representa el Paraíso como un lugar determinado sobre el globo terráqueo, debía contarse con la posibilidad de que el hombre intentara penetrar de nuevo en el recinto privilegiado y alcanzar el fruto del árbol de la vida. Para impedirlo apostó Dios a cada lado de la puerta de entrada del Paraíso a dos querubines,

---

[33] Clamer, l. c., 143.

y la llama en zigzag impedía todo intento de penetrar en él.

La imagen de los querubines parece originaria de Babilonia. El monoteísmo rígido del autor impide ver en estos seres a dioses de rango secundario, y deben considerarse más bien como seres celestiales que están al servicio del supremo y único Dios. En la Biblia se habla diversas veces de los querubines y se representan como seres alados sobre los que cabalgaba Dios en sus desplazamientos a la tierra *(II Sam.*, 22, 11; *Ps.* 18, 11; *Ez.*, 1, 5-26). Los querubines que se hallaban en las dos extremidades del Arca de la Alianza *(Ex.*, 25, 17-22; 27, 6-9) tenían forma humana, con las alas extendidas y con la doble misión de proteger el Arca y servir de trono a la majestad invisible de Dios [34]. Los mismos seres misteriosos figuraban como motivos decorativos en los muros y colgaduras del Tabernáculo y del Templo de Salomón *(Ex.*, 26, 1; *I Reg.*, 6, 23-28; 7, 29-36). Ezequiel compara el rey de Tiro a un querubín *(Ez.*, 28, 13-16). Otras veces se representa a los querubines bajo forma de animal. Ezequiel se los imagina como seres vivientes, con cuatro caras cada uno: de león, de buey, de águila y de hombre. Tiene aspecto humano, pero sus pies se asemejan a los de un buey. Son genios que disponen de cuatro alas; dos cubren todo el cuerpo y otras dos están elevadas en actitud de sostener el trono de Yahvé *(Ez.*, 1, 5-28; 10, 1-20).

El texto del versículo 24 no ofrece detalles que permitan determinar el aspecto exterior de los querubines apostados a la puerta del Paraíso. El término

---

[34] P. DHORME-H. VINCENT, *Les Chérubins*, «Revue Biblique», 35 (1929), 328-358.

hebraico *kerubin* deriva del acádico *karibu*, que significa orante e intercesor, refiriéndose a veces a un dios que sirve de intercesor entre los dioses y los hombres. En Babilonia estas divinidades se representaban bajo la figura de toros alados, con aspecto humano, cuya misión era la de guardar la entrada de los palacios y templos y servir como intercesores. En los relieves de Maltaia y en una tableta de Sippar figuran como portatronos de divinidades superiores. Es probable que los escritores sagrados hayan tomado los elementos de su descripción de las representaciones que habían visto en Babilonia o en las otras regiones del mundo oriental[35]. Según Dhorme y Vincent, esta analogía verbal y funcional entre los querubines del Paraíso y los de Babilonia demuestra que el autor sagrado ha importado esta imagen del antiguo mundo oriental, pero introduciendo profundas diferencias en cuanto a su condición. En efecto, mientras los querubines de Babilonia eran considerados como divinidades secundarias, las del Paraíso aparecen como simples ministros de un Dios único y absoluto, del cual ellos manifiestan su presencia invisible y simbolizan su acción. Esta es su naturaleza en la Biblia, evidente ya desde el principio en su función de guardianes del Paraíso. Estas divergencias esenciales eliminan, de buenas a primeras, toda asimilación religiosa de los querubines bíblicos con su prototipo plástico de Mesopotamia. Que el autor sagrado se haya inspirado en Babilonia para la elección de este vocablo y de su imagen es incontestable; pero escoge una forma concreta de aplicación, despojada de toda noción mitológica, para fijarse única-

---

[35] *Babylone et la Bible, Dictionnaire de la Bible, suppl.*, col. 747; CEUPPENS, l. c., 224-225.

mente en su valor de símbolo de la presencia y energía divinas[36].

A otra imagen balilónica se alude en el texto al hablar de la espada fulgurante, símbolo de una potencia análoga a la de los querubines. Entre los asirios, como en Israel, el rayo era símbolo de anatema, y la llama de la espada se representaba como un destello o relámpago en zigzag entre los querubines. El rayo en zigzag era el arma de Adad, el dios de la tempestad. Una estela descubierta en Beisán representa al dios cananeo Teijub sentado en su trono con su rayo al lado. Los rayos y relámpagos impedían que los israelitas se acercaran a la montaña del Sinaí. Pero del hecho que el autor sagrado se haya inspirado en algunos mitos babilónicos no puede concluirse que los copiara servilmente y creyera en su realidad. Al contrario, usa de ellos como de medios aptos para expresar una idea a la vez análoga y con diferencias sustanciales. Después del pecado será totalmente imposible al hombre alcanzar el don de poder no morir, lo que se expresa con la severa guardia colocada en el acceso al Paraíso.

La mente del autor sagrado

En un contexto literario cuajado de imágenes, y con algún que otro recurso a elementos mitológicos de los pueblos paganos, el autor sagrado ha propuesto a nuestra consideración un conjunto de verdades religiosas que tocan los fundamentos de la religión cristiana. En vez de optar por una exposición didáctica y abstracta de estas verdades, ha preferido el método

[36] L. c., 494-495.

de proponerlas envueltas en un ropaje literario artificial, en una narración en la cual muchos elementos circunstanciales no corresponden necesariamente a una realidad objetiva, sino que más bien deben considerarse como recursos literarios ideados con el fin de grabar mejor en la mente de sus lectores las verdades religiosas que intenta enseñar. Pero esta enseñanza se basa en un *hecho histórico real*. Los detalles históricos secundarios de la caída no le fueron revelados al autor sagrado, que sabía tanto sobre el particular como sus conciudadanos. Pero en Israel circulaba, desde muy antiguo, una narración popular y simple, que revestía el hecho de la caída con elementos pintorescos tomados del folklore popular e inspirados muchos de ellos en la experiencia cotidiana. Si los primeros padres quebrantaron el precepto divino al cual iba aneja una grave amenaza, era natural que la imaginación popular se representara a Dios obrando y reaccionando a la manera como lo hacen los hombres en iguales circunstancias. Este mismo artificio literario, en caso de ser tomado el texto al pie de la letra, podría inducir a error acerca de la omnisciencia divina, puesto que Dios, al ir, como en otras ocasiones, al encuentro del hombre, finge ignorar la transgresión del precepto, de que se enteró por confesión de los mismos reos.

También deben considerarse como procedimiento literario artístico las palabras que se ponen en boca del juez divino y de los culpables. Pero, aparte estos pequeños inconvenientes, que se siguen de la disposición del texto en su forma actual, resaltan ciertas verdades que laten en el fondo del mismo. Allí se enseña que fué el demonio el que tentó a nuestros primeros padres y el que los arrastró a quebrantar el precepto divino; que el pecado es la causa de la muerte

y de los sufrimientos; que el castigo se extiende a todos los descendientes de Adán; que Dios es justo en su manera de obrar; que tuvo providencia del hombre caído y le anunció la buena nueva de la venida de un Reparador futuro, de lo cual se deduce que la misericordia de Dios es infinita. Dios, sin abandonar al hombre, se niega a otorgarle en adelante aquellos dones preternaturales con que fué enriquecido graciosamente antes del primer pecado.

La Pontificia Comisión Bíblica señala lacónicamente aquellos hechos históricos contenidos en este capítulo, y que son el sostén de verdades religiosas fundamentales de nuestra religión, al decir:

«La transgresión del divino precepto por sugestión del demonio bajo la forma de serpiente; la expulsión de los primeros padres de aquel primitivo estado de inocencia; la promesa de un futuro Redentor» (decreto del 30 de junio de 1909).

La doctrina católica sobre el pecado original halla su fundamento en *Gen.*, 2-3, aunque San Pablo sea considerado justamente como el gran teólogo que ha precisado la naturaleza de este pecado. Chaine se pregunta: ¿Cuál es la enseñanza del relato?, y responde: El mal entró en el mundo por el mal uso que el hombre y la mujer hicieron de su voluntad. El texto no habla explícitamente de un pecado hereditario, porque para ello era necesario que se conociera la gracia, sino de penas hereditarias: muerte, sufrimiento, concupiscencia. Sin embargo, la tradición, al interpretar el texto, no lo ha violentado, porque la solidaridad en la pena implica una solidaridad en la falta. El hombre no se encuentra ya en una relación de amistad con Dios, lo que era característico del estado anterior al pecado. De entre la multitud de imágenes que se emplean en esta narración, el carácter hereditario del castigo parece

desprenderse de la expulsión del Paraíso (vers. 22) y también de la solidaridad que los hombres habían experimentado y que los antiguos textos bíblicos expresan por la doctrina de la retribución colectiva [37].

Según Guitton, nuestro relato no puede llamarse historia en el sentido moderno de la palabra, porque la historia propiamente dicha exige testimonios, documentos. Puede suponerse que el autor sagrado gozó de una revelación especial, lo que no se puede probar. «He aquí, dice, cómo nosotros nos representaríamos, por hipótesis, el trabajo de una inteligencia judaica para sacar por inducción la historia de la caída (en su sustancia) sin haber sido testigo de ella. Con el fin de esclarecer y simplificar, vamos a formar un raciocinio en forma. La mayor del silogismo, que enuncia un *principio* y un *postulado* puestos por la razón antes de la experiencia, sería: Yahvé es justo y bueno. La menor, que enuncia un *hecho*, o un conjunto de *hechos* conocidos por la historia y la experiencia, sería: Ahora bien, el hombre es malo, inclinado al mal, sujeto al sufrimiento y a la muerte. En particular, el nacimiento es una carga para la mujer, cuando debería efectuarse sin dolor; el trabajo es extremadamente penoso, la muerte envenena la vida» [38]. Nosotros no

---

[37] L. c., 53-54.

[38] *Le Développement des idées dans l'Ancien Testament*, Aix-en-Provence 1947, 125. «Si l'on entend par histoire une connaissance détaillée du passé individuel, grâce à des témoignages fidèlement transmis par la mémoire ou l'écriture, on ne peut guère soutenir le caractère historique du récit de la chute ou de l'histoire primitive toute entière... Rien n'empêche non plus d'appeler histoire un exposé du passé de l'humanité où la réflexion guidée par la foi religieuse a retrouvé des faits réels grâce à leur ressemblance et à leur lien avec le présent. La verité de cette histoire ne doit pas être jugée en fonction du genre littéraire où

hemos querido descender a la cuestión de cómo conoció el autor sagrado los hechos que refiere, cuestión que hemos tocado en otro lugar. Pero sabemos que al escribir este relato gozaba del carisma inspirativo, con lo cual juzgaba de los hechos y verdades que allí pretende enseñar con certeza de verdad divina. No siempre nos será dado distinguir en cada caso de la narración entre lo que afirma y los modos de afirmación que emplea; pero para ver y definir lo que quiso decir en su relato contamos, además de las reglas racionales de la exégesis, con la interpretación auténtica de la Iglesia sobre el pecado original. La Iglesia no coarta la libertad de los exegetas en la interpretación de los pormenores del relato, antes al contrario, los invita a que una y otra vez se esfuercen para ver y definir qué quiso significar el autor sagrado en un pasaje determinado *(Divino afflante Spiritu)*. La Iglesia solamente condena la conducta de los que, o bien abandonan la tarea de buscar el sentido literal querido y expresado por el autor, o se lanzan a la aventura

---

elle s'exprime et des procédés mentaux qui lui ont donné naissance. C'est l'adhésion à certaines croyances religieuses qui permettra de dire que cette histoire d'un type spécial est vraie ou fausse. La *Genése* veut rapporter des faits réels, non pas enseigner à la manière d'une parabole des vérités religieuses intemporelles... Convaincue de la bonté, de la puissance, de la sagesse, qui ne peut faire qu'une oeuvre très bonne *(Gen.,* I, 31), parfaite *(Deut.,* XXXII, 4), la foi du peuple élu ne pouvait admettre que l'homme eût été constitué à l'origine dans la condition de misère et du péché qu'il éprouve actuellement... Ce processus mental, recherchant les causes des faits universels d'expérience, était suscité et dirigé par l'inspiration divine et jouissait par là d'une pénétration unique dans le diagnostique de la condition humaine et d'une verité complète dans son explication». DUBARLE, l. c., 13-17.

de acumular hipótesis sobre hipótesis, que no siempre están conformes con las enseñanzas del magisterio infalible de la Iglesia, al cual incumbe el derecho de juzgar del verdadero sentido de un determinado texto bíblico que roce con cuestiones de fe y costumbres.

VII. LOS PATRIARCAS ANTEDILUVIANOS SEGUN LA TRADICION YAHVISTA

(*Génesis*, cap. IV)

El capítulo cuarto del *Génesis* puede dividirse en tres partes: 1.ª Historia de Caín y Abel (vers. 1-16). 2.ª La posteridad de Caín y los orígenes de la civilización (vers. 17-24). 3.ª La descendencia de Set (vers. 25-26).

Los expositores de la Biblia convienen en afirmar que el capítulo cuarto es de procedencia yahvista. Por el contenido de este capítulo cuarto se desprende que el hagiógrafo quiso señalar con hechos concretos el desequilibrio que el pecado había introducido en la naturaleza humana. Al estado de inocencia y amistad con Dios sucede la actitud insolente de Caín; al don de la inmortalidad sigue el cobarde asesinato de Abel por envidia de su hermano Caín; al estado de integridad e inmunidad de la concupiscencia sobreviene la corrupción moral, que se manifiesta en toda su crudeza en la conducta de Lamec. Pero en medio de estas veleidades y defecciones humanas resplandece la conducta de Dios, siempre justo e indulgente para con los hombres. De ahí que en este capítulo se halle

una confirmación del argumento que intentó probar el autor en su libro, a saber: que los males que han ido probando a la humanidad tienen su origen en la voluntad de los hombres, al menospreciar con su conducta los preceptos y ordenanzas divinas. Pero, a pesar del pecado, Dios no abandona al pecador, sino que le tiende siempre una tabla de salvamento para que se acoja a ella.

CAÍN Y ABEL (*Gen.*, 4, 1-16)[1]

Al crear Dios a Adán y Eva les impuso el mandato de perpetuar su obra creadora, engendrando nuevos seres a su imagen y semejanza. Obedientes a esta orden,

> «el hombre conoció a Eva, su mujer, que concibió y dió a luz a Caín, diciendo: «He alcanzado de Yahvé un varón» (vers. 1).

El término hebraico *adam*, cuando va precedido de artículo, debe traducirse no como nombre propio, sino como colectivo, es decir, en el sentido que tiene en *Gen.*, 2, 23.

Por eufemismo se dice que el hombre conoció a Eva, su mujer, que al concebir se convirtió en madre de todos los vivientes (3, 20). El júbilo de Eva al dar a luz a Caín es tanto más concebible en cuanto que el primer fruto de sus relaciones con Adán había sido un varón y porque, a partir del primer parto,

---

[1] EBERHARTER, A., *Der Brudermord Kains im Lichter der Ethnologie*, «Tübinger Theologische Quartalschrift», 98 (29 16), 17-76; 355-365; EHRENSZWEIG, A., *Kain und Lamech*, «Zeitschrift fur altest Wissenschaft», 35 (1915), 1-11. P. FLÜGGE, *Lamechs Tochter Naema*, «Zeitschcrift für altestwissenschaft», 62 (1949-1950), 314.

pasaba Eva de su condición de esclava y sujeta al hombre a ser madre de un hombre. Eva celebra este acontecimiento como si se tratara de una nueva creación. ¿Tuvieron nuestros progenitores otros hijos además de los tres mencionados en este capítulo? ¿Fué Caín el primogénito, o hubo otros anteriormente? No cabe duda que nuestros progenitores tuvieron más hijos que los tres mencionados en el texto, a saber: Caín, Abel y Set. En su descendencia debían necesariamente figurar individuos de género femenino, como exigía el designio divino de que la humanidad creciera y se multiplicara. Aquí únicamente se mencionan los tres hijos, que, a juicio del autor sagrado, tienen relación con la historia de la salvación que quiso desarrollar. Tampoco es posible señalar el orden de antigüedad que guardan entre sí los hijos de Adán y Eva.

El grito de júbilo de Eva encierra una pequeña dificultad. En primer lugar, el verbo hebraico *qanah* puede significar *crear, producir,* pero más comúnmente se toma en el sentido de *adquirir, poseer (Gen.,* 25, 10; *Is.,* 11, 11; *Prov.,* 8, 22). Los racionalistas tienden a adoptar el primer significado para poder relacionar nuestro texto con el poema babilónico de la creación, en donde figura la diosa Aruro colaborando con Marduk en la creación de la humanidad. Según ellos, el autor sagrado se hacía eco de una tradición popular, de acuerdo con la cual se consideró a Eva como una divinidad femenina. Pero no es éste el sentido que da el autor sagrado a las palabras de Eva. Ya vimos en otros lugares el estricto monoteísmo del autor sagrado y su insistencia machacona en presentar a todo lo creado como seres producidos por Dios. En todas las páginas del documento yahvista, junto a un Dios que tiene providencia del hombre y se pone

en cierta manera a su alcance, hallamos a un ser trascendente, único y absoluto. En el fondo de todos los antropomorfismos que se emplean en la narración resplandece una idea muy elevada de Dios, que siempre se manifiesta dueño y maestro de su criatura, que no se rebaja por el hecho de ocuparse de ella, y que guarda de una manera inalterable su santidad esencial. De ahí que, de conformidad con otros lugares paralelos, debemos traducir: «*he alcanzado, he adquirido* un hombre con la ayuda de Yahvé». Ya vimos cómo algunos autores aducían estas palabras como argumento para defender la interpretación sexual amplia del fragmento bíblico de la tentación y de la caída [2]. Según ellos, Eva, arrepentida de haber intentado buscar descendencia por mediación de la serpiente, confiesa que Yahvé es el único autor y dueño de la vida. Sin necesidad de recurrir a esta explicación, podemos afirmar que Eva expresa la creencia de todo Israel, según la cual el hombre desconoce las etapas que siguen a la unión sexual. Dios es el que forma el embrión en el seno materno. Según *Job*, 10, 10-12, el humor seminal se coagula en las entrañas de la mujer y se desarrolla y diferencia en un organismo viviente por obra y virtud de Yahvé. La mujer misma ignora la manera como se efectúa esta maravillosa actividad. «Yo no sé—dice la madre de los Macabeos—cómo habéis aparecido en mi seno; no os he dado yo el aliento de vida ni compuse vuestros miembros. El Creador del universo, autor del nacimiento del hombre y hacedor de todas las cosas, ése, misericordiosamente, os devolverá la vida, si ahora, por amor de las santas leyes, la despreciáis» (*II Mach.*, 7, 22-23).

---

[2] J. Coppens, *La connaissance du Bien et du Mal et le Péché du paradis*, págs. 20-21.

Según la asonancia externa, y por una etimología popular sin valor científico, se asocia el verbo *qanah* a *Caín,* cuyo verdadero significado se ignora. Los autores creen que este nombre tiene relación con el antepasado epónimo de los quenitas, de que se habla en otros libros sagrados. La etimología de la palabra *Caín* debe buscarse en una raíz semítica que ha dado *kain,* en árabe, y que significa *herrero.* No se indica la etimología de Abel, pero para los hebreos esta palabra evocaba la idea de *soplo,* de *existencia precaria.* No cabe pensar que los hijos de Adán y Eva llevaran, en realidad, los nombres que les atribuye el texto, porque no era el hebreo la lengua de nuestros primeros padres. Al contrario, el hebreo es una rama y una modalidad dialectal de la lengua cananea. Ya hemos insinuado que este fragmento ha sido desplazado de su contexto primitivo histórico, y que su autor proyectó a los orígenes las condiciones de vida de su tiempo.

> «Ella (Eva) parió de nuevo, y tuvo a Abel, su hermano; y Abel fué pastor y Caín labrador» (vers. 2).

En los dos hermanos vemos caracterizadas las etapas por las cuales atravesó Israel en su desarrollo histórico. En los tiempos más antiguos los patriarcas llevaban una vida seminómada, desplazándose de un sitio a otro con sus rebaños en busca de abundantes pastos. De esta vida pasaron los israelitas al estado sedentario, al establecerse en Canaán. ¿Es posible ver en este fragmento una apología en favor de la vida pastoril, que se creía más perfecta desde el punto de vista religioso? Existen elementos para creerlo, como se verá más tarde. Basta que consignemos ahora el hecho de que Israel, al contacto con el pueblo cana-

neo, se contaminó y rindió culto a los Baales y Astartés, dioses de la fertilidad y de la fecundidad.

A los dos hijos de Adán y Eva se les enjuicia desde el punto de vista religioso:

> «Al cabo de algún tiempo presentó Caín una ofrenda a Yahvé de los frutos de la tierra, y Abel, por su parte, hizo ofrenda de los primogénitos de su ganado, de sus partes grasientas» (vers. 3-4).

Como puede notarse por las palabras mencionadas, nos hallamos en un ambiente histórico que dista mucho de la edad que los paleontólogos llaman paleolítica. La cultura que se vislumbra en este capítulo corresponde al neolítico. El pastoreo y el trabajo de la tierra fueron las ocupaciones de una humanidad ya en pleno desarrollo. Pero se dice que Caín trabajaba la tierra, porque era éste el castigo que se impuso a su padre Adán (3, 17, 23). El hombre primitivo vivía de la caza y de la pesca. Al decir que Abel era pastor da a entender el texto que los animales domésticos lo fueron ya desde los orígenes, y que únicamente después del pecado, y como consecuencia del mismo, algunos pasaron al estado salvaje. En cambio, según la paleontología, el hombre se dedicó a domesticar cierto número de animales en tiempos mesolíticos y a principio del neolítico [3].

Que Caín y Abel ofrecieran sacrificios era muy natural por cuanto, al presentarnos la historia de estos dos hijos desde el punto de vista religioso, el autor sagrado expresaba la fe del antiguo Israel, según la cual era imposible concebir un hombre sin religión y una religión sin el acto esencial de la misma, el sa-

---

[3] R. de Vaux, *La préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*, «Revue Biblique», 53 (1946), 116.

crificio [4]. También era muy natural que, siendo Dios la fuente de donde dimana la vida que anima a los animales y el que da la fuerza a la tierra para que germinen las plantas, se le reservaran los productos mejores de los reinos vegetal y animal. Caín y Abel se adelantaron a las prescripciones que aparecen en la Ley antigua judaica. De Abel se dice que ofreció lo mejor de sus rebaños, es decir, los primogénitos, considerados como la porción más escogida por contener ellos las primicias de la fuerza (*Gen.*, 49, 3). De ahí que, según *Ex.*, 34, 19 y sigs., los primogénitos eran reservados para Dios. Pero las porciones de la víctima consideradas como las mejores y más agradables a Dios eran sus partes grasientas (*Lev.*, 3, 16), que aún hoy, entre los árabes, son consideradas como el bocado más exquisito en los banquetes.

Una vez señalada la materia del sacrificio, pasa a describir el autor la aceptación del mismo por parte de Dios.

> «Yahvé miró con agrado a Abel y su ofrenda; mas no a Caín y la suya. Enfurecióse Caín por ello y andaba cabizbajo» (vers. 5).

El autor sagrado consigna el hecho, pero no indica las razones que tuvo Dios para aceptar el sacrificio de uno y rechazar el del otro, ni la forma externa como manifestó su agrado y su repulsa. ¿Sustrajo Caín a Dios los mejores frutos del campo? Esta sospecha puede sugerirla el hecho de que especifique el texto la materia empleada por Abel en su sacrificio, y que se diga simplemente de Caín que ofrecía los frutos de la tierra. Pero puede darse que la razón de la conducta divina no radicara en la calidad o cantidad de

---

[4] Clamer, l. c., 156; Heinisch, l. c., 114.

la ofrenda, sino en la disposición de los sacrificadores, como da a entender el texto de *Hebr.*, 11, 4, en donde se alaba la fe de Abel.

La reacción de Caín fué fatal. En vez de reconocer su culpa y examinar los motivos por los cuales Dios le había retirado su favor, se enfureció. ¿Contra quién? Es posible que culpara a Dios de mostrarse aceptador de personas, al acoger con simpatía la ofrenda de su hermano y rechazar caprichosamente la suya. De la cólera pasó a un estado de profunda tristeza y abatimiento. Avergonzado, no se atreve a levantar la cabeza y anda retraído, maquinando la manera de eliminar a su hermano.

Es admirable la providencia divina, que no abandona a Caín en su desesperación, sino que interviene para inducirle a reflexionar sobre su conducta e invitarle a reparar su falta con el arrepentimiento. Viéndole Dios en tal estado,

> «dijo a Caín: ¿Por qué estás enfurecido, y por qué andas cabizbajo? Si tú obraras bien, ¿no levantarías acaso la cabeza? Pero al no haber obrado bien he aquí que el pecado yace a la puerta, y hacia ti su codicia, pero tú lo debes dominar» (vers. 7).

El texto hebraico actual presenta indicios evidentes de corrupción, y de ahí la dificultad de entrever el verdadero significado del mismo [5]. Los LXX han tra-

---

[5] Véase CLOSEN: G. E., *Der Dämon Sünde* (*Gen.*, 4; 7). «Biblica», 16 (1935), 431-442; CH. JEAN, F., *Le Démon de la porte dans un verset de la Genèse*, «Revue Apologétique», 63 (1936, 2), 113-117; SALVONI, F., *Il monito del Signore a Caino* (*Gen.*, 4, 7), «La Scuola Cattolica, 72 (1944), 23-39; SCHULZ, F., *Zu Gen.* 4, 7-8, «Theologie und Glaube», 22 (1930), 502-505. Según B. JACOB, *Das erste Buch der Tora*, Berlín, 1934, 140, el versículo séptimo de este capítulo es

ducido: «¿No es verdad que si tú ofreces bien, pero que no divides bien, pecas? Estáte tranquilo, porque él vendrá otra vez a ti, y tú le dominarás», lo que no corresponde al sentido de todo el contexto. Parece, según Clamer, que el sentido que se puede vislumbrar bajo este texto oscuro es el siguiente: «Si Caín ofrece ahora un sacrificio en buena disposición, ¿no estaría en condiciones de levantar la cabeza en vez de ir cabizbajo? Pero si está mal dispuesto, ¿no yace el pecado a su puerta, preparado para entrar en su alma? [6] El pecado tiene envidia de Caín; le solicita para que rompa definitivamente sus relaciones con Dios, pero Caín está en disposición de rechazar esta seducción. El pecado es comparado a un animal que acecha en la puerta, dispuesto a lanzarse sobre su víctima. El término hebraico *robés*, «tendido», corres-

---

el más oscuro de todo el Pentateuco. «Il *rabisu*—dice Salvoni—non era un demone che si avventurava per la porta ma piuttosto un custode che dominava chiunque si trovava all'interno e di cui aveva in certo senso il possesso.—Egli doveva impedire il furto o la fuga di quanto stava sotto il suo controllo, realizzando gli uffizi di buon guardiano. Il che meglio si accorda con il significato etimologico: «giacere», e trova la sua applicazione anche al *rabisu* ricordato nelle lettere di el-Amarna, dove significa un commissario inviato dal Faraone per sorvegliare i vari signorotti del territorio di Canaan», l. c., 30. «Il peccato che si adagia alla porta è padrone, un dominatore nei riguardi di Caino, che male agisce», íbid., 32. Schulz traduce el texto como sigue: «Und es wurde Kain sehr zornig, und es senkte sein Angesicht. Und es sprach Yahve zu Kain: Warum bist du zornig und warum senkt sich dein Angesicht? Nicht Wahr? Wenn du Gutes tust, dann kannts du es hoch tragen. Und wenn du nicht gutes tust, dann lässt du es sinken». Und sprach Kain zu seinem Bruder Abel: «Ich habe gesundigt. Sei ruhig! Und auf dich wird gehen meine Rücksicht, und du sollst über mich herrschen», l. c., 505.

[6] L. c.

ponde, en cuanto al nombre, al demonio babilónico *rabisu*, o al *rabisu* que figura en las cartas de Tell-el-Amarna. Según Deimel, «Rabisu es una clase de demonios malos que los dioses colocaban como guardianes de las puertas»[7]. Estos demonios «penetran en una casa y otra; ninguna puerta puede cerrárseles, ningún cerrojo ocultárseles. Se deslizan a través de la puerta igual que las serpientes; por el gozne de la puerta soplan como la tempestad»[8]. De ahí que Monseñor J. O. Smit traduzca el verso como sigue: «Acaso si obras el bien, ¿no habrá elevación de ánimo?; empero, si no obras el bien, ¿no yacerá el pecado en la puerta, aquel demonio *rabisu*, de que has oído hablar a los hombres, y que te codicia, y al cual conviene que domines?»[9]. En este supuesto, añade Smit, Moisés, el autor del documento que él utilizó, tomó de la ciencia popular pagana la imagen para describir el pecado con vivos colores y para inculcar el peligro en que se encuentra el hombre de caer en los lazos del demonio. Al mismo tiempo corrige la opinión falsa de los gentiles, en el sentido de que el verdadero *rabisu*, que acomete al hombre incauto, es el pecado, del que todo hombre debe precaverse.

Aunque sea difícil precisar el sentido del texto, sin embargo, parece descontado que el autor sagrado haya querido demostrar, al citar esta intervención divina, el deseo salvífico de Dios, que no quiere la muerte y la perdición del pecador, sino su salvación. Dios le ofrece ocasión de reparar su culpa, de rehabilitarse ante El; espera un acto de arrepentimiento

---

[7] *Pantheon Babylonicum*, Roma, 1914, 228.

[8] MORRIS JASTROW, *Religions Babyloniens und Assyriens*, Giessen, 1905.

[9] *Serpens aut doemonium?* (*Gen.* 4, 7), «Studia Anselmiana», 27-28 (1951), 96.

para concederle el perdón y confirmarle en su amistad. El hombre está dotado de libertad para decidirse por el bien o por el mal. Dios le mueve al arrepentimiento con su gracia, pero respeta la libertad humana. Si Caín, con su descendencia, se aleja de Dios, es por su culpa; lo hace porque se deja seducir por los atractivos del pecado, con menosprecio de la voz divina, que trata de atraerlo al buen camino. O acaso tengamos aquí un ejemplo típico del orgullo humano, que pone trabas al hombre para que reconozca su culpa y la confiese ante Dios, para obtener el perdón. Sea como fuere, lo cierto es que nos hallamos ante un texto eminentemente religioso, que encierra una doctrina sublime sobre la voluntad salvífica de Dios.

> «Sin embargo, dijo Caín a su hermano: (Salgamos fuera), y, estando en pleno campo, Caín se precipitó sobre su hermano Abel y lo mató» (vers. 8).

Las palabras incluídas en el paréntesis faltan en el texto hebraico. Parece paradójico que Caín buscara un lugar apartado para perpetrar su crimen, puesto que en los tiempos en que el autor sagrado sitúa la acción eran reducidísimos los individuos humanos existentes. ¿Cree el autor del relato en la exisencia de una humanidad preadamítica? No es posible encontrar en todo el *Génesis* un indicio de esta creencia. Por tanto, el detalle del texto puede explicarse, o bien como creación literaria del autor atribuyendo a Caín los mismos sentimientos que animan a cualquier criminal, o para hacer ver que el crimen busca la oscuridad y la soledad. Sin embargo, la razón más obvia parece ser que el texto actual se ajustaba mejor al contexto histórico, en el que figuraba originariamente, que al sitio que ocupa hoy.

Si Caín pensaba ocultar el crimen a la mirada de

los hombres, no le era posible encubrirlo a los ojos de Dios. Tan pronto como cometió su crimen,

> «Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?» Y respondió: «No lo sé. ¿Soy yo el guardián de mi hermano?» (vers. 9).

Dios tiene providencia de la humanidad entera, pero en especial se preocupa de los que le aman y temen. A la pregunta divina responde Caín con una mentira y con una excusa que equivale a una confesión de su crimen. La manera insolente con que Caín responde a Dios revela que el mal ha hecho notables progresos y que la rebelión del hombre contra Dios va acentuándose más.

> «Yahvé insistió: «¿Qué has hecho? Escucha la sangre de tu hermano que clama hacia Mí desde la tierra» (vers. 10).

La sangre es la sede de la vida, o, como dice *Deut.*, 12, 23, la sangre es el alma. Era creencia que debía cubrirse la sangre derramada sobre la tierra con el fin de ahogar sus gritos de venganza contra el criminal (*Iob,* 16, 18; *Is.*, 26, 21; *Ez.*, 24, 7-8). La sangre inocente de Abel clamaba venganza a Dios. Y Yahvé mismo se presenta como vengador de la sangre de los hombres, porque, por el mismo hecho de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, tienen los hombres cierto parentesco con la divinidad. Dios castiga severamente a Caín, diciéndole:

> «Ahora seas maldito y expulsado del suelo fértil que ha abierto sus fauces para recibir la sangre de tu hermano. Aun cuando trabajes la tierra no te dará en adelante sus productos; andarás errante y vagabundo por el mundo» (vers. 11-12).

A diferencia de los primeros padres, Caín es maldecido y con ello colocado fuera de la línea de la bendición y salud mesiánicas. Supone el texto que Caín cultivaba o bien el suelo fértil del Edén o las tierras contiguas que se beneficiaban del caudal de agua que salía del mismo. Desde ahora Caín se verá obligado a emigrar a otras tierras para procurarse por otros medios el sustento de cada día.

En respuesta a la maldición divina,

> «dijo Caín a Yahvé: «Mi castigo es demasiado pesado para que pueda soportarse. He aquí que hoy me arrojas de la haz de este suelo; de tu presencia tendré que esconderme y andaré vagabundo y errante por el orbe, y cualquiera que me encuentre me matará» (vers. 13-14).

Caín se siente oprimido bajo el peso de su crimen y acusa a Dios de crueldad. Se marchará de la tierra, que hasta ahora le ha proporcionado el sustento de cada día, pero este alejamiento supone también separarse de los límites dentro de los cuales se extiende el poder de Yahvé. De ahí que, una vez haya abandonado el terreno, se encontrará solo y desvalido, a merced de cualquiera que se presente en calidad de vengador de sangre. Errante y fugitivo, no podrá contar con el auxilio de la familia; lejos de Yahvé, no gozará más de su protección ni podrá hacérselo propicio, por carecer de materia apta para ofrecérsela en sacrificio. En el texto se deja traslucir la creencia antigua de que el poder de Yahvé se limitaba a la tierra de los alrededores del Edén, como más tarde se localizaba la presencia de Yahvé en la montaña del Sinaí (*Iud.*, 5, 4) o en la tierra de Canaán (*I Sam.*, 26, 19-20; *Jonás*, 1, 3). Pero, a pesar de que asome en el texto esta antigua creencia israelita, se da a en-

tender, sin embargo, que el poder de Yahvé era reconocido más allá de estos límites, ya que imprime una señal sobre Caín para que le sirva de protección dondequiera que vaya.

> «Díjole a él Yahvé: «Por lo mismo, el que mate a Caín, siete veces será castigado», y Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le matara. Salió Caín de la presencia de Yahvé y habitó en la tierra de Nod, al oriente del Edén» (vers. 15-16).

De nuevo nos hallamos ante una paradoja provocada por el desplazamiento del fragmento a un contexto histórico de los orígenes. ¿Quién podía matar a Caín? Sale éste de la presencia de Dios, oprimido por el recuerdo de su crimen y por el temor de caer víctima de la venganza. Pero Dios no tolera que cualquiera ejerza este derecho a su antojo, y por lo mismo asegura que protegerá la vida de Caín y castigará severamente al que se atreviera a tocarlo. No sabemos la naturaleza de la señal que Dios puso sobre Caín, pero del contexto se deduce que no era de reprobación, sino de protección.

Caín, marcado con la señal divina, salió de la presencia de Yahvé y fué a vivir al país de Nod, al oriente del Edén. No es posible identificar una tierra que lleva un nombre simbólico, que la Vulgata ha traducido por *profugus*. Caín es nómada (en hebreo: *nod*) en el país de Nod.

Ya hemos dicho que esta perícopa fué arrancada de un contexto histórico definido y desplazada a un tiempo indefinido de la historia primitiva. La razón de esta manera de proceder del autor debe buscarse en el contenido teológico de la narración. Su finalidad es demostrar cómo la humanidad va deslizándose por la

pendiente del pecado hasta incurrir en el abominable crimen de atentar contra la vida de un ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. El pecado de nuestros primeros padres ha abierto el camino que conduce a la depravación moral. Pero Dios no se desentiende de la humanidad, sino que tiene providencia especial de los que le sirven, y se ingenia para atraer al pecador al arrepentimiento. Dios se presenta como vengador de la sangre derramada; pero, al mismo tiempo que inflige a Caín un grave castigo, le incita al arrepentimiento. Si el castigo de Caín es duro, no se debe tanto a la gravedad de la culpa como a su insolente respuesta al requerimiento divino. En este trozo literario de origen yahvista se pone de manifiesto la trascendencia, soberanía y santidad divinas y al mismo tiempo su voluntad salvífica, y su providencia especial para con sus fieles servidores y su misericordia para con los pecadores Esta voluntad salvífica de Dios contrasta con el orgullo humano, que no quiere confesar su culpa, y empuja al pecador a huir de Dios y a buscar su bienestar en las artes e industrias de este mundo.

CAÍN Y SU DESCENDENCIA (*Gen.*, 4, 17-24)

El texto hebraico que habla de Caín, y, más concretamente, de su descendencia, dice lo siguiente:

> «Caín conoció a su mujer, que concibió y parió a Enoc. Y fué el que construyó una ciudad a la cual impuso el nombre de su hijo, Enoc. A Enoc le nació Irad, e Irad engendró a Maviael; Maviael engendró a Matusael y Matusael a Lamec. Y tomó Lamec para sí dos mujeres: una de nombre Ada y otra llamada Sela. Ada parió a Yabel, que fué el padre

de los que viven bajo tiendas y con los rebaños. El nombre de su hermano fué Yubal, padre de los que tocan el *kinnor* y la flauta. Por su parte, Sela dió a luz a Tubalcaín, que fué el padre de los (forjadores) que trabajan el bronce y el hierro. Noema era la hermana de Tubalcaín. Dijo Lamec a sus mujeres:

Ada y Sela, oíd mi voz;
mujeres de Lamec, escuchad mis palabras.
Por una herida he matado a un hombre,
y por un cardenal a un niño.
Si Caín es vengado siete veces,
Lamec lo será setenta veces siete.»

A renglón seguido de haber consignado por escrito la maldición de Dios sobre Caín, por la cual se le condenaba a vivir errante en el país de Nod, se dice que Caín conoció a su mujer, de la cual tuvo un hijo, y que se consagró a la construcción de una ciudad. Esta inconsecuencia en el texto hace sospechar que la primera parte del capítulo cuarto (versículos 1-16) y la segunda (vers. 17-24) pertenecían originariamente a dos tradiciones distintas, que el autor sagrado ha yuxtapuesto mecánicamente sin preocuparse de eliminar anacronismos a que daba lugar semejante método de redacción. De ahí que, lejos de encontrarnos en el versículo 17 con Caín viviendo una vida nómada y vagabunda, lo hallamos convertido en un ciudadano, llevando una vida sedentaria y libre de la penosa obligación de cultivar el suelo. En la primera parte del capítulo se presenta la vida agrícola como honrosa y agradable a Dios, mientras que la vida nómada es considerada como un castigo. Por el contrario, a partir del versículo 17, la vida nómada aparece como el ideal al que debe aspirar la civilización.

Dice el texto que Caín conoció a su esposa, de la cual tuvo un hijo llamado Enoc. ¿Se casó Caín antes

de ser maldecido por Dios? En este caso cabe suponer que su esposa le acompañó en su infortunio. O se puede también preguntar: ¿Se hizo encontradizo con ella en la tierra adonde se marchó? No puede decirse que Caín tomara por esposa una mujer del país de su destierro, como si ella descendiera de otros padres que no fueran Adán y Eva. Dada la unidad del género humano, que el autor sagrado enseña implícitamente, y el hecho de que suponga el texto que Caín fué hijo de nuestros progenitores, cabe decir que la mujer de Caín era hermana suya. No olvidemos que este y otros anacronismos del texto se explican por el hecho de haber el hagiógrafo aplicado y trasplantado a los tiempos primitivos una tradición fabricada con elementos históricos, y, además, por haber agrupado en este capítulo restos de tradiciones yahvistas de procedencia diversa. Caín aparece como el padre, el *inventor* de toda una generación, que no se distinguía por su religiosidad; en el pensamiento del autor sagrado, Caín y sus descendientes figuran como la parte de la humanidad que, alejándose de la presencia del Señor, cifra su ideal en las criaturas. El otro sector de la misma está constituído por Set y sus descendientes, los cuales promoverán el culto de Yahvé y serán, en el curso de la Historia, los depositarios de la divina revelación y el objeto de las complacencias de Yahvé.

Se atribuye a Caín la invención de las ciudades, es decir, de aquellas aglomeraciones urbanas que conocieron los israelitas al establecerse en Canaán, y que tan funestamente influyeron en su vida moral y religiosa. Parece fuera de duda que el sujeto del verbo «construir» es Caín, no su hijo. Tampoco puede decirse que el texto se refiere a la construcción o erección de un grupo de tiendas de campaña, sino que

se trata de una ciudad *(jir)*, con sus casas y muros[10]. Pero, en este supuesto, ¿quiénes debían habitar aquella ciudad, dado que Caín vivía en la aurora de la humanidad y había emigrado hacia un país inhabitado? El autor sagrado que compuso este capítulo a base de yuxtaponer dos o más relatos afines percibía tan claramente como nosotros los pequeños inconvenientes que se seguían de su modo de decir y narrar. Sin embargo, esto no fué óbice para que empleara dicho método literario sin que sintiera la necesidad de justificarse ante sus lectores para aclarar su mente. En presencia de unas tradiciones antiguas acerca de los hijos de Adán y Eva, y cuya verdad histórica no podía comprobar ningún autor humano, opta por recogerlas en su libro sin responder de la veracidad histórica de los pormenores, a veces divergentes, que en ellas figuran, atento únicamente a la verdad religiosa que tales tradiciones contienen y que el autor quiere poner de relieve en su libro. De ahí que no debe atribuirse a pura casualidad el que el autor sagrado atribuya a un gran pecador la invención de las ciudades, que forman parte de una civilización con la cual estaba en conflicto la religión de Israel. El hagiógrafo sabía que en las grandes aglomeraciones urbanas, en donde fácilmente

---

[10] «The word «City» here should not be weakened to mean a mere group of tents or huts; it means, as elsewhere in the Bible, a collection of permanent buildings or houses grouped together in a definitive way, with a sufficiently large number of inhabitants, even if is not a Ninive or a Babylon. In spite of the attempts of commentators, the city cannot be indentified with any known city. Further, in the light of the evidence about early mankind, a city in that period is unthinkable» [E. P. ARBEZ, *Genesis I-XI and Prehistory*, «The Ecclesiastical Review», 123 (1950), 92]. O. SAUERMANN, *Bemerkungen zum Kainszeichen, Gen.* 4, 15-*b*, «Antoniarum», 45-56.

puede uno pasar inadvertido, la vida moral es peor que la que se lleva bajo las tiendas, en donde la existencia presenta menos complicaciones y en donde todo el mundo se observa mutuamente. El recuerdo de Gomorra y Sodoma se había grabado profundamente en la memoria [11].

A esta noticia sobre Caín siguen los restos de una genealogía, paralela a la de la tradición sacerdotal, que figura en el capítulo quinto. Los descendientes de Caín fueron como su padre y progenitor, y buscaron en la industria y en las artes su felicidad y bienestar. El hijo de Caín se llamó Enoc, del verbo hebraico *hanak,* «dedicar, construir», nombre que explica la invención. No se menciona otros hijos de Caín, lo cual no quiere decir que no los tuviera. Enoc engendró a Irad, éste a Maviael, quien, a su vez, engendró a Matusael. De estos patriarcas no conservó la tradición ninguna hazaña particular. Sus nombres difieren en el texto hebraico y en los LXX, pero en ambos convienen en que en dos de ellos, Maviael y Matusael, entra en composición el nombre divino, El. Se discute si los nombres que figuran en la lista de los descendientes de Caín son de origen hebraico o babilónico.

Lamec fué el que introdujo en el mundo la poligamia al tomar para sí dos mujeres. Al consignar esta noticia quiere el autor decir que antes de Lamec el matrimonio era monógamo. En los capítulos anteriores del *Génesis* se da a entender que, en los orígenes, Dios había establecido la monogamia. La poligamia se presenta como una innovación, una invención de un cainita, y, por consiguiente, se considera como un retroceso moral, como una decadencia de

---

[11] CHAINE l. c., 80-81.

un estado anterior de mayor perfección. Cuanto más la humanidad se alejaba de los orígenes, tanto más se hundía en la corrupción moral y se oponía al plan que Dios le había trazado.

De una de sus mujeres, Ada, tuvo Lamec dos hijos: Yabel y Yubal. Los dos son también inventores. Yabel es el padre e inventor de los que habitan bajo las tiendas, en medio de sus rebaños, lo que equivale a decir que la vida pastoril tiene su origen en Yabel. Su nombre viene del verbo hebraico *yabal*, que significa «conducir», es decir, el que va delante de su rebaño y le conduce de un lugar a otro en busca de pastos. Pero asoma inmediatamente la pregunta, ¿no fué Abel quien inició la vida pastoril? Según el texto hebreo, Abel fué pastor de ovejas, de rebaño menudo *(son)*; Yabel lo fué de ganado mayor, como bueyes, asnos, camellos, etc., y que el texto hebraico expresa con el término *miqnéh.* ¿Quiso el autor sagrado establecer esta distinción entre las condiciones de vida de uno y otro? Puede darse muy bien que no soñara nunca en distinción tan sutil. Lo más equitativo es pensar que la noticia sobre ambos pastores se halla en dos tradiciones distintas en las cuales se emplean dos términos diferentes para expresar una misma idea.

Otro hijo de Caín y Ada fué Yubal, cuyo nombre puede derivarse de *Yobhel*, que significa «carnero, cuerno de carnero, trompeta» *(Ex.*, 19, 13; *Ios.*, 6, 5). Fué Yubal el inventor del *kinnor* y de la flauta. El primero de estos instrumentos músicos corresponde a la lira, arpa o cítara rudimentaria, que tocaban los pastores durante el día o en las reuniones que tenían al anochecer junto a los apriscos. El segundo puede designar la flauta silvestre. Etimológicamente el nombre de este instrumento, *jugab*, significa «enamorarse», lo que su-

giere que, al menos primitivamente, se empleaba para acompañar los cánticos nupciales, o, eventualmente, las fiestas de carácter orgiástico [12].

La segunda mujer de Lamec, de nombre Sela, dió a luz a Tubalcaín, que fué el primero que trabajó el cobre y el hierro. Cierto Tubal figura en *Gen.*, 10, 2, entre los hijos o descendientes de Jafet. En *Ez.*, 27, 13, se dice: «Javán, Tubal y Mesech comerciaban también contigo y cambian tus mercaderías por esclavos y objetos de bronce.» Por este último texto vemos que Tubal era un pueblo del Norte, especializado en trabajos de bronce, que comerciaba con Tiro. En relación estrecha con esta noticia sobre Tubal está el hecho de haberse descubierto la memoria de un pueblo especializado en trabajos metalúrgicos, y que se hallaba establecido en Byblos y en Rasch Schamra hacia fines del tercer milenio o principios del segundo. De esta población nos suministra algunas noticias M. Schaeffer. Según él, el dios *Io* o *Ia* era adorado en el siglo XIX por los Sleyb, tribu no semítica del desierto siriano. Estos beduínos, parias y tabús a la vez, no solamente eran hábiles cazadores, sino que se dedicaban también a los trabajos metalúrgicos. Llevaban sobre la frente o sobre el pecho el emblema de su tribu, un tatuaje en forma de T. Como cosa curiosa, el dios lleva asimismo sobre el pecho el mismo signo marcado con una incisión profunda. Ya Herzfeld *(Iran in the Ancient East)* relacionó este signo con el de Caín, antepasado epónimo de los quenitas, otro clan de herreros y yahvistas de los tiempos primitivos. Según *Gen.*, 4, 22, de este mismo Caín nació Tubal, padre de los herreros, el antepasado del pueblo que

[12] BARROIS, A. G., *Manuel d'Archéologie Biblique*, II, París, 1953, 196.

los asirios llamaban Tabal y que habitaba al norte de Ugarit, en la región del Taurus, famosa por sus riquezas mineras [13].

El progreso de la maldad en el mundo se pone de manifiesto en el cántico salvaje compuesto en honor de Lamec, héroe del desierto, y que el autor sagrado ha recogido en su libro como colofón de la historia de los cainitas, de los cuales no hablará más en lo sucesivo, dejando que sigan su camino, alejados cada vez más de sus deberes religiosos. El autor sagrado sigue en su libro el método de exclusión, dejando en la sombra del olvido la memoria de aquellos que no son portadores de la revelación primitiva.

El cántico de Lamec es el primer texto lírico de la Biblia [14] y figura en el texto actual como prueba de la ferocidad de los antiguos descendientes de Caín, inventores del arte de forjar las espadas, por lo cual se ha llamado también *Cántico de la Espada.* Originariamente fué un cántico de victoria de la tribu de Lamec (o de algún héroe del desierto llamado Lamec) sobre la tribu rival de Caín. Es muy posible que se trate de una pieza guerrera que se cantaba al regreso de la batalla, a semejanza del que se lee en el primer libro de *Sam.* (18, 7):

Saúl mató sus mil
y David sus diez mil.

Según Lods, este himno debe ser muy antiguo, ya que el derecho de venganza pronto se circunscribió a los parientes próximos de la víctima y del agresor,

---

[13] «Revue des Sciences Religieuses», 1952, 181, citado por Clamer, l. c., 162.

[14] WILHELM, T., *El Cántico de Lamech,* «Revista Biblica», 10 (1948), 64-67.

tanto en Israel como entre los árabes [15]. La ley del Talión representa un grande progreso con respecto a esta venganza épica [16]. ¡Qué contraste entre la moral de Lamec y la doctrina de Cristo, que manda a San Pedro que perdone, no siete veces, sino setenta veces siete! (*Mt.*, 18, 22).

SET Y SU DESCENDENCIA (4, 25-26)

En *Gen.*, 4, 25-26, se da la siguiente breve noticia sobre Set y su posteridad:

> «Adán conoció a su mujer, que parió un hijo, al cual dió el nombre de Set, diciendo: «Dios me ha concedido otra descendencia en lugar de Abel, que mató Caín». También a Set le nació un hijo, al que llamó Enós. Fué éste el primero que comenzó a invocar el nombre de Yahvé».

Como veremos, pertenece a este fragmento el texto de *Gen.*, 5, 29, que dice:

> «Le puso por nombre Noé, porque, dijo, éste procurará a nuestros quebrantos y al trabajo de nuestras manos una consolación proveniente de la tierra que Yahvé ha maldecido».

A la noticia pesimista, desde el punto de vista religioso, sobre Caín y su descendencia, añade el documento yahvista un breve informe sobre Set y su posteridad, con el fin de señalar a sus lectores el hecho de que no toda carne había corrompido su camino

---

15 LODS, A., *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, París, 1950, 30. De este cántico dice Cazelles: «Où s'expriment les plus sombres vengeances du désert» (*Introduction à la Bible*, I, París, 1957, 344.)
16 L. c., 31.

sobre la tierra (6, 13), sino que existía, cabe la generación depravada y pecadora, un sector adicto a Yahvé. Mientras los cainitas multiplicaban sus inventos para procurarse una mayor comodidad, Set y su posteridad cifraban su ambición en promover el culto divino.

A este su hijo llamó Eva Set, haciendo un juego de palabras, como hizo anteriormente con Caín. ¿Puede aducirse la circunstancia de dar ella nombre a su hijo para decir que nos hallamos ante un vestigio del antiguo matriarcado? En el versículo siguiente es el padre el que impone un nombre al hijo, llamándole Enós, término que designa al hombre en general. A este patriarca antediluviano hace remontar la tradición yahvista el origen del culto a la divinidad bajo la advocación de Yahvé, mientras que la tradición elohista y sacerdotal retrasan esta revelación hasta los tiempos de Moisés *(Ex.,* 3, 4; 6, 2). Con todo, no puede afirmarse que haya contradicción entre estos lugares bíblicos, porque no existe el texto del *Génesis* tanto en el conocimiento del vocablo «Yahvé» para designar a la divinidad cuando en el culto que se le rendía. Además, el autor sagrado, al yuxtaponer y citar documentos de procedencia e inspiración distintas, no empeña siempre su propio juicio, pronunciándose necesariamente a favor o en contra, pudiendo muchas veces limitarse a referir la existencia de esta o aquella tradición.

La expresión «invocar el nombre de Yahvé» se halla en otros pasajes bíblicos *(Gen.,* 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25) para significar el culto que se rinde a Dios, y cuyo acto principal es el sacrificio. Caín y Abel ofrecieron a Dios sacrificios, pero no lo conocieron bajo la advocación de Yahvé, ni figuraba este nombre al principio de sus oraciones ni al comenzar el sacrificio *(Gen.,* 12, 8). El autor quiere con ello decir

que este progreso religioso iniciado y promovido por los setitas es mucho más provechoso a la humanidad que el conjunto de inventos materiales ideados por los cainitas, que, junto con la corrupción de costumbres, acarrearon al mundo el gran cataclismo del diluvio. Toda la humanidad hubiera perecido a no haber sido un setita quien conservara encendido en su corazón el ideal religioso.

Que el hagiógrafo tenga en la mente, ya en este contexto, la idea del diluvio nos lo prueba el hecho de desplazar al final del capítulo siguiente (5, 29), de origen sacerdotal, la noticia referente a Noé, que debía figurar lógicamente después de la mención de Enós, en 4, 26. De Vaux [17] afirma que este versículo debe considerarse como un resto de una tradición yahvista, inserta en un contexto sacerdotal. Para convencernos de la verdad de este desplazamiento basta comparar 5, 28-31, con las otras noticias que la tradición sacerdotal consagra a los patriarcas (vers. 3-27), dándonos entonces cuenta de que el versículo 29 del capítulo quinto rompe el ritmo de la composición literaria. La mención del nombre de Yahvé, la alusión a la maldición de la tierra, que recuerda 3, 17-18, son señales manifiestas de una redacción yahvista. Dejar este versículo en su lugar primitivo, a saber, a continuación de 4, 26, equivaldría, en la perspectiva actual del libro, a mencionar a Noé mucho antes que el diluvio, antes del cual interesaba al autor reproducir la lista sacerdotal de los patriarcas. Para ello ha intercalado el texto de 5, 9 en el lugar donde se lee actualmente, con el fin de armonizar, en cuanto sea posible, su composición [18].

---

[17] L. c. 53.
[18] CHAINE, l. c., 84.

Luis Arnaldich, O. F. M.

LA MENTE DEL AUTOR INSPIRADO EN EL CAPÍTULO CUARTO DEL «GÉNESIS»

En la exégesis que hemos hecho de este capítulo hemos podido comprobar la existencia de ciertos fenómenos cuyo conocimiento es decisivo para ver y definir qué quiso decir y significar el autor inspirado. En primer lugar hemos visto que emplea una manera peculiar de decir y narrar, al yuxtaponer diversas versiones existentes en la tradición yahvista acerca de los descendientes inmediatos de Adán y Eva. El autor procedió de esta manera por juzgar que le era imposible escribir por su cuenta y riesgo una historia detallada de un período perdido en las inmensidades de la Prehistoria. Y, sin embargo, aunque fuera imposible la Historia propiamente dicha, convenía demostrar, por una cadena continuada, la unidad de la historia de la salvación [19]. En segundo lugar, debe destacarse que se proyectan a estos tiempos primitivos las condiciones de vida existentes en el período de la formación de esas tradiciones yahvistas. Así vemos que se da a los hijos de Adán y Eva un nombre hebraico o hebraizante: se dice que en aquellos tiempos prehistóricos se trabajaba el campo o que se explotaba la ganadería; se atribuye a aquella época lejana el origen

[19] «Une histoire stricte était impossible, et cependant il importait de montrer par une chaîne continue l'unité de l'histoire du salut. La Bible évite les contes absurdes ou malpropres; on n'affecte pas d'ignorer le péché, mais il est puni non pas glorifié comme s'il changeait de nature en devenant le privilège des héros. Elle s'abstient même de contes en l'air. Elle s'attache au tangible, aux inventions existantes encore, elle dit leur origine, leur progrès, et laisse ces inventions dans une pénombre qui n'a même pas l'apparence d'une histoire circonstancié» (LAGRANGE, M. J., *La méthode historique,* París, 1903, 212-213.)

de los instrumentos músicos y del trabajo metalúrgico. Ahora bien, sabemos de cierto que la lengua hebraica es un dialecto cananeo de formación reciente, en pleno período histórico. De los hallazgos arqueológicos en Palestina puede inferirse que los comienzos de la agricultura aparecen en la aurora del Mesolítico [20]. La domesticación de los animales empezó hacia el año 8000 antes de Cristo [21]. El período del bronce en Pa-

[20] «On a signalé la présence d'armatures de faucilles dês le Natoufien I. Ce sont des lamelles de silex destinées à être fixées bout à bout dans le sillon d'une monture en bois ou en os. Ces faucilles, dont l'usage persistira avec des modifications de forme jusqu'à la fin de l'époque du Bronze, sont un témoignage certain de la récolte des céreales. Cela pourrait signifier que les débuts de l'agriculture remontent, en Palestine, à l'aurore du Mésolithique, c'est-à-dire, plus haut qu'en aucun autre pays» [R. DE VAUX, *La Préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récents,* «Revue Biblique», 53 (1946) 116]. «Ces Natoufiens furent aussi les premiers agriculteurs, leur outillage le provue, dans un pays où, pour de tout autres raisons, ethnologues et botanistes placent le berceau de l'agricultura. La culture des céréales n'amena cependant pas les Mésolithiques à abandonner la chasse» [NEUVILLE, R., *La Préhistorique de Palestine,* «Revue Biblique», 43 (1934), 254]. «Sin ningún conocimiento de la agricultura y de la ganadería, no le quedaba al hombre primitivo otro recurso de vida que la caza y la recolecta de los cereales» (H. OBERMAIER-GARCÍA BELLIDO-L. PERICOT, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad.* Madrid, 1955, 47).

[21] «The domestication of animals belongs to a much later date, possibily some time around 8000 B. C., when we find also evidence of man becomming a farm producerem the sickle blades and picks of flint poiting to the agricultural stage of civilization» (ARBEZ, l. c., 203-204). Según NEUVILLE, l. c., 254, «ne semble pas que les Natoufiens, du moins ceux des phases I et II, aient pratiqué la domestication des animaux». «La domestication des animaux a commencé par le chien, qui parait avoir été employé pour la chasse avant d'être préposé à la garde des troupeaux. Il est attesté en Europe au début du Mesolithique; il exis-

lestina comienza hacia el año 2500 antes de Cristo [22]. ¡Y pensar que el hombre apareció sobre la tierra hace unos seiscientos mil años! Según Vostè, la civilización que se supone en la historia de Caín y Abel es la neolítica, siendo así que el hombre pertenece a la época paleolítica, mucho más antigua [23]. Este relato no se refería originariamente a los hijos del primer hombre, dice De Vaux, porque supone una civilización desarrollada (vers. 2), el culto divino instituído, la existencia de otros hombres, que podían matar a Caín (vers. 14), y todo un clan que le protegerá (vers. 15). Se cree que se relacionaba con el antepasado epónimo de los quenitas (*Iud.*, 1, 16; 4, 11; *I Sam.*, 15, 6), acaso lo mismo que Quenan, que figura en la genealogía de Set (5, 9). En todo caso, la tradición yahvista ha desgajado el relato de sus lazos históricos, y, al referirlos a los orígenes de la humanidad, le ha dado un valor eterno. A la rebelión del hombre contra Dios (pecado del Paraíso) ha sucedido la lucha del hombre contra el hombre, a lo cual se opondrá el doble mandamiento que resume la Ley, el amor de Dios y el del prójimo (*Mt.*, 22, 40). El reino del mal, inaugurado por la primera desobediencia, se arraiga con un primer crimen y la muerte entra violentamente en el mundo. El inocente es vengado; el culpable, castigado. Sin embargo, Dios aconseja paternalmente al pecador antes de su culpa y se muestra misericordioso en la aplicación de la pena [24].

Dado el método peculiar que empleó el autor ins-

---

tait aussi en Palestine, dès le Natoufien, à l'exclusion, semble-t-il d'autres animaux domestiques» (De Vaux, l. c., 116).

[22] De Vaux, l. c., 121.

[23] *El reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica*, «Estudios Bíblicos», 7 (1948), 142.

[24] L. c., 49-50.

pirado al narrar la historia de los hijos de Adán y Eva, es de presumir que no quiso tomar todos los pormenores que figuraban en las antiguas tradiciones yahvistas como hechos históricos, sucedidos realmente en los orígenes. Como hicimos notar, no es posible imaginar que un autor tan culto, perspicaz y avisado no cayera en la cuenta de los inconvenientes literarios que acarreaba su forma de redactar consistente en yuxtaponer diversos relatos de inspiración y procedencia distintos; y aún más difícil se hace suponer que concediera valor objetivo, real e histórico a cada uno de los elementos circunstanciales que figuraban en los mismos, ya ordenados según el lugar que ocupan actualmente. Porque, ¿qué interés podía tener por unos datos concretos que no guardaban relación directa con la historia de la salvación? Al permitir, y casi podríamos decir, al provocar conscientemente los anacronismos que presenta el texto actual, ¿no manifestó claramente con ello a sus lectores que no le interesaba el dato concreto por sí mismo, sino a título de medio apto para llegar a expresar, con estilo sencillo y popular, las verdades histórico-religiosas que se desprendían del conjunto de la narración?

Por encima de la materialidad de la letra y por encima también del sentido que podían dar a toda esta perícopa las antiguas tradiciones populares, el autor inspirado imprimió a todo el conjunto, ordenado artificialmente y de conformidad al tema que intentaba desarrollar en su libro, un sentido literal teológico profundo. No se olvide que el sentido literal de un pasaje es aquel que está contenido en las palabras de un determinado contexto por intención del hagiógrafo. Hemos insinuado ya cuál sea el sentido literal histórico-teológico de este capítulo, y lo señalaremos de nuevo. Todo su texto procede de los ambientes yahvistas y,

junto con el relato sacerdotal del capítulo quinto, tiende a llenar, con la mención de algunos nombres de personas, la historia religiosa de la humanidad desde el primer pecado hasta el diluvio. Algunos nombres son comunes a ambas genealogías, yahvista y sacerdotal. Por la comparación de ambas tablas genealógicas puede apreciarse la conducta religiosa y moral de los hombres anteriores al diluvio, el trastorno provocado en la humanidad por el pecado de origen y las funestas consecuencias a que dió lugar.

Podemos definir la mente del autor sagrado en esta perícopa bíblica como sigue. A partir del primer pecado, y como consecuencia de haber comido del árbol del bien y del mal, reivindicó el hombre su autonomía moral para decidirse, por sí mismo, por el bien o por el mal. El género humano, que desciende por generación de la primera pareja primitiva, se dividió, a partir del pecado, en dos grandes sectores. Uno estaba formado por aquellos hombres que se mantuvieron fieles a sus obligaciones religiosas y morales y que, en trance de decidirse a seguir por un camino o por otro, optaron por la senda del bien. Como representantes calificados de este grupo señala la antigua tradición los patriarcas, a los cuales llama con los nombres de Abel, Set, Noé. El segundo sector, mucho más numeroso que el primero, estaba formado por los que se alejaron de Dios, no reconociéndole como supremo dueño de todo el universo, y que abandonaron sus prácticas religiosas hundiéndose en la más espantosa corrupción de costumbres.

Dios permitió que el hombre siguiera su propio camino, pero no renunció a sus derechos sobre él. Tuvo providencia especial de los buenos y castigó a los malos, a quienes invitó al arrepentimiento. El sector bueno de la humanidad cifró su ideal en crear y promover

el culto a Dios. Los malos, en cambio, viviendo de espaldas a Dios, buscaron su bienestar y felicidad en los bienes de la tierra, multiplicando sus invenciones con el fin de procurarse el máximo bienestar material, al cual siguió la corrupción de costumbres. Los malos prevalecieron en número sobre los buenos hasta el punto de que había crecido tanto la maldad del hombre sobre la tierra que todos sus pensamientos y deseos sólo y siempre tendían al mal (6, 5) y la tierra estaba corrompida ante Dios, y llena toda de iniquidad (6, 11). Unicamente Noé, del grupo de los fieles, «halló gracia a los ojos de Dios» (6, 8).

Para terminar, queremos poner de relieve que el texto bíblico atribuye el origen de las industrias y de las artes al grupo humano que vivía alejado de Dios, mientras que en las tradiciones babilónicas se les señala un origen divino. Según Beroso, fué Oannés quien enseñó a los hombres las letras, las ciencias, las artes, la construcción de ciudades, la erección de templos, el arte de sembrar y cosechar los frutos de la tierra. En la cosmogonía babilónica, Marduk mismo es el que construye ciudades y templos. Quien desconociera el espíritu religioso del texto bíblico podría creer que la Escritura se opone a la cultura y que recomienda como mejor la vida rudimentaria de los pueblos pastores. Puede darse que el texto reproduzca en el fondo el pensamiento de un sector de Israel y que se haga en él la apología de la vida nómada y se rebaje el sedentarismo [25]. Pero no parece que el

[25] «On peut voir en Cain et Abel les répresentants des deux genres de vie, des deux formes de civilisation que se partageaient le monde connu des Israélites et qu'ils ont successivement pratiquées... Les deux groupes, au cours de l'historie et jusqu'à nos jours, seront en conflit presque permanent. Israel, fixé en Canaan, se souviendra qu'il est issu d'un groupe de nomades, et ses prophètes opposeront

autor sagrado enaltezca un régimen determinado de vida y menosprecie otro. Si los cainitas fueron infieles a sus deberes religiosos no fué porque se vieran arrastrados a ello por el progreso material, sino que se ampararon en este progreso, e inventaron y fomentaron las artes en compensación de la felicidad y bienestar que aseguran el culto y servicio divinos. Puede el hombre resistir siempre a los halagos del medio ambiente y hacer frente a la tentación, como vemos por las palabras que dirige Dios a Caín al invitarle a resistir al *rabisu,* que, como animal tendido ante la puerta de su conciencia, trata de arrastrarle al pecado. Por ser el hombre libre en sus actos premia Dios la conducta de los que le aman y sirven y condena a los que se alejan de El para hundirse en el vicio.

---

souvent l'idéale de simplicité et la pureté de la foi religieuse des ancêtres à la corruption qui s'est développée aprés la conquête de la Terre Promise, en contact des sédentaires de Canaan. Il est donc remarquable que le premier péché mentionné apprès l'expulsion du jardin d'Eden soit attribué à celui qui, comme ses derniers, cultive la terre, trappée par la malédiction de Dieu» [A. VIARD, *L'Histoire Sainte d'Adam à Noé,* «La Vie Spirituelle» 34 (1952), 117. En un sentido algo radical escribe LODS: «Il n'y eut guère qu'une peuplade qui conservât dans leur pureté les habitudes de la vie nomade, celle des Qéniens affiliée de longue date à Israel. Tant dans leur domaine propre, aux confins du désert édomite, que dans le territoire israélite où ils circulaient *(Iud.,* 4, 11, 17-22; 5, 24-27; 2 *Reg.,* 10, 15) soit pour peître leurs troupeaux â certaines saisons, soit peut-être pour exercer le métier de forgeron, ils continuaient à vivre sous la tente sans semer et surtout sans cultiver les vignes. Mais, fait significatif qui montre à quel point ce genre de vie devint bientôt étranger aux masses israélites, celles-ci sentirent le besoin d'expliquer des habitudes aussi anormales: on raconta que c'était une malédiction divine qui avait condamné Cain, l'ancêtre éponyme des Quéniens, à mener la vie errante.» *Israel des Origines au milieu du VIII siècle,* 1. c., 450.

VIII. LOS PATRIARCAS ANTEDILUVIANOS EN LA TRADICION SACERDOTAL

(*Génesis*, 5, 1-32)

Vimos en el capítulo cuarto del *Génesis* el catálogo de los descendientes de Caín según las antiguas tradiciones yahvistas; en el quinto figura la lista de la posteridad de Set, tal como la conservó la tradición sacerdotal. Que la procedencia de ambas listas tenga el origen que hemos señalado no puede ponerse en duda, una vez conocidas las particularidades de cada una de las dos grandes tradiciones hebraicas en torno a los orígenes. En el capítulo quinto se designa constantemente a Dios con el término «Elohim», menos en el versículo 29, que, según vimos, pertenecía originariamente al capítulo anterior. En todo él reaparecen nombres y expresiones que figuran en el capítulo primero, de origen sacerdotal; hallamos aquí la misma narración monótona, con frases estereotipa-

das, que recuerdan la obra de la creación y distinción en seis días, y la consignación escueta de nombres y datos cronológicos.

Primitivamente, el capítulo quinto seguía inmediatamente a *Gen.*, 2, 4 *a*, de cuyo contexto fué separado por la inserción de *Gen.*, 2, 4 *b*-4, 24, por obra del compilador o autor último inspirado.

Al catálogo de la posteridad de Set antepone la tradición sacerdotal un breve título, que dice:

> «He aquí el catálogo de la descendencia de Adán» (vers. 1 *a*).

La palabra hebraica *sepher* significa libro, hoja, folleto, pero puede también traducirse aquí por lista o catálogo de la descendencia o posteridad (*toledoth*) de Adán. Por ir sin artículo, la palabra *Adam* debe entenderse como nombre propio, de un individuo que está en la base de todo el género humano, y que existe porque Dios le dió la existencia. Todos los otros hombres descienden de Adán por generación.

En la corta introducción (vers. 1, *b*-2) que precede inmediatamente a la lista de los patriarcas se repiten, en síntesis, las ideas que figuran en el capítulo 1, 22-28, al hablar del origen del hombre, tales como la semejanza del hombre con Dios, creación simultánea de los dos sexos, bendición de la primera pareja humana. Por Adán se retransmite a su posteridod la imagen divina. En dicha introducción se lee textualmente:

> «Cuando Dios creó al hombre lo hizo a semejanza de Dios. Hízolos macho y hembra, los bendijo y les dió, el día que los creó, el nombre de *Hombre*.»

Sigue a continuación la enumeración de diez patriarcas, empezando desde Adán y terminando en Noé.

Como hemos dicho antes, el relato es uniforme, con formas y términos idénticos en todo el capítulo, a excepción de los versículos 21-24, en que se refieren algunas noticias sobre Enoc. Se indica en este catálogo la edad que tenía cada patriarca al engendrar a otro, los años que siguieron a este hecho hasta su muerte y, finalmente, el número total de los años de vida de cada uno de los personajes. Todo cuanto hemos indicado podrá apreciarse claramente en la siguiente traducción literal del texto hebraico, a partir del versículo tercero hasta final del capítulo.

> «A los ciento treinta años engendró Adán (un hijo), a su semejanza, según su imagen, y le llamó Set. Y vivió Adán después de haber engendrado a Set ochocientos años, y engendró hijos e hijas. Fueron todos los días de la vida de Adán novecientos treinta años, y murió. Tenía Set ciento cinco años cuando engendró a Enós. Después de haber engendrado a Enós vivió Set ochocientos siete años y engendró hijos e hijas. El total de los años de Set fueron novecientos doce años, y murió. Tenía Enós noventa años cuando engendró a Cainán. Vivió Enós después de haber engendrado a Cainán ochocientos quince años, y engendró hijos e hijas. Fueron todos los días de la vida de Enós novecientos cinco años, y murió. Contaba Cainán setenta años al engendrar a Malaleel. Después que hubo engendrado a Malaleel vivió Cainán ochocientos cuarenta años, engendrando hijos e hijas. El total de los años de Cainán fueron novecientos diez años, y murió. Tenía Malaleel sesenta y cinco años cuando engendró a Yared. Después de engendrar a Yared vivió Malaleel ochocientos treinta años, engendrando hijos e hijas. El total de los años de Malaleel fué de ochocientos noventa y cinco años, y murió. Era Yared de ciento sesenta y dos años cuando engendró a Enoc. Después de haber nacido Enoc vivió Yared ochocientos años y engendró hijos e hijas. Toda la vida de Yared duró novecientos sesenta y dos años, y murió. Tenía Enoc sesenta y cinco años cuando engendró a Matusalén. Enoc anduvo con Dios.

Después de engendrar a Matusalén vivió trescientos años, engendrando hijos e hijas. En total vivió Enoc trescientos sesenta y cinco años. Enoc anduvo con Dios, y desapareció porque se lo llevó Dios. Cuando Matusalén contaba ciento ochenta y siete años engendró a Lamec. Después del nacimiento de Lamec vivió Matusalén setecientos ochenta y dos años, y engendró hijos e hijas. Fueron todos los días de Matusalén novecientos sesenta y nueve años, y murió. Tenía Lamec ciento ochenta y dos años cuando engendró un hijo, al que puso por nombre Noé, diciendo: «Este nos consolará de nuestros quebrantos y del trabajo de nuestras manos, con un consuelo sacado de la tierra que Yahvé maldijo». Vivió Lamec, después de engendrar a Noé, quinientos noventa y cinco años, y engendró hijos e hijas. El total de los años de Lamec fueron setecientos setenta y siete años, y murió. Tenía Noé quinientos años cuando engendró a Sem, Cam y Jafet» (vers. 3-32).

En la lectura del texto se habrá podido notar el tono monótono de la narración, que solamente se rompe en las noticias cortas que se dan de Enoc (vers. 22-24) y Noé (vers. 29). Ya vimos que el versículo 29 fué arrancado del final del capítulo cuarto y transplantado a este lugar por el autor último inspirado, a fin de unir la memoria de Noé con el diluvio. Al efectuar este cambio el autor modificó ligeramente el texto de las dos tradiciones. Originariamente el versículo 28 debía decir, aproximadamente: «Lamec tenía ciento cuarenta y dos años cuando engendró a Noé», a ejemplo del contexto antecedente (vers. 6, 9, 12, 15, 18, 21, 25) siguiendo inmediatamente el versículo treinta. El autor del *Génesis* ha reemplazado la palabra «Noé» por «un hijo» y ha armonizado de esta manera el texto sacerdotal con el yahvista, del cual omitió algunas palabras al principio. A juzgar por 4, 25, podía darse que, primitivamente, fuera la madre y no el padre quien imponía el nombre. En la redacción

actual Noé es hijo de Lamec; pero no puede asegurarse que tuviera esta misma filiación en el relato yahvista [1].

Con relación a la memoria de Enoc hace el texto algunas consideraciones. En primer lugar se le atribuye una duración de vida muy corta en comparación con la de los otros patriarcas. Dícese de él, por dos veces, que «andaba con Dios» y que «desapareció porque Dios se lo llevó». En cuanto a la frase «andar con Dios», que se aplica nuevamente a Noé en *Gen.*, 6, 9, denota que el sujeto poseía una santidad excepcional (*Mich.*, 6, 8; *Mal.*, 2, 6) diferente de la que designan ordinariamente las expresiones «andar delante de Dios» (*Gen.*, 17, 1; 24, 10). Enoc se mantenía fiel a Dios en medio de una generación pecadora y gozaba de su familiaridad.

Por esta santidad suma mereció Enoc librarse de la muerte corporal. Las noticias sobre los otros patriarcas terminan indefectiblemente con la afirmación de que murieron. De Enoc, en cambio, se dice que desapareció porque se lo llevó Dios, pensamiento que repite el autor de la Epístola a los hebreos, al decir que a Enoc «no se le encontró más por habérselo llevado Dios» (11, 5). En las antiguas tradiciones no existían noticias más explícitas acerca de este favor que se concedió a Enoc. Por una parte, no podían los antiguos imaginarse que la muerte se cebara en un hombre insigne por su santidad y, por otra, no se concebía que pudiera vivir indefinidamente sobre la tierra. ¿Qué pasó con él? «Dios se lo llevó», como hizo más tarde con Elías (*II Reg.*, 2, 3-5), en edad prematura, con el fin de sustraerle del ambiente de

---

[1] CHAINE, *Le Livre de la Genèse*, 1. c., 83-84.

corrupción y librarle del castigo colectivo. ¿A dónde fué transportado Enoc? No lo indica el texto del *Génesis*, pero en el *Eclesiástico* se dice que «fué llevado al Paraíso» (44, 16). El autor del libro de la Sabiduría tenía presente en su pensamiento la figura de Enoc al describir: «Pero el justo, si muriese prematuramente, estará en la paz; que la honrada vejez no es la de los muchos años ni se mide por el número de días... La verdadera ancianidad es una vida inmaculada. El que se hizo grato a Dios fué amado de El, y viviendo entre los pecadores fué trasladado. Fué arrebatado porque la maldad no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma... Llegando en poco tiempo a la perfección, vivió una larga vida. Pues su alma era grata al Señor; por esto se dió prisa a sacarle de en medio de la maldad (4, 7-14). El apócrifo conocido por el nombre de *Libro de Enoc* representa a este patriarca como a un hombre que ha visto la visión del Santo que habita en los cielos, y que le fué dado conocer los misterios. Contra los impíos profetizó Enoc cuando dijo: «He aquí que viene el Señor con sus santas miríadas, para ejercer un juicio contra todos, y convencer a todos los impíos de todas las impiedades que cometieron y de todas las crudezas que contra El hablaron los pecadores impíos» (*Enoc,* 1, 9). La desaparición misteriosa de Enoc grabóse profundamente en la imaginación popular, que se representó a Elías y Enoc viviendo en un determinado espacio entre el cielo y la tierra hasta su venida en los tiempos mesiánicos y en los últimos días.

El catálogo sacerdotal de los patriarcas antediluvianos presenta ciertas dificultades, en cuya solución se ha ejercitado el genio de los exegetas de todos los tiempos, y que nosotros trataremos de abordar con la

máxima objetividad. A diferencia de la lista yahvista, que contiene siete nombres, la presente cuenta con la mención de diez patriarcas.

Divergencia entre los antiguos textos

Confrontando los números que figuran en los ejemplares masorético, griego y Pentateuco samaritano observamos entre ellos profundas diferencias, como puede verse en la tabla que sigue:

	Texto masorético.			*Texto griego.*			*Pentateuco samaritano.*		
1. Adán	130	800	930	230	700	930	130	800	930
2. Set	105	807	912	205	707	912	105	807	912
3. Enós	90	815	905	190	715	905	90	815	905
4. Cainán	70	840	910	170	740	910	70	840	910
5. Malaleel	65	830	895	165	730	895	65	830	895
6. Yared	162	800	962	162	800	962	62	785	847
7. Enoc	65	300	365	165	200	365	65	300	365
8. Matusalén	187	782	969	187	782	969	67	653	720
9. Lamec	182	595	777	188	585	753	53	600	653
10. Noé	500	450	950	500	450	950	500	450	950

¿Cuál de las tres retransmisiones del texto corresponde al autógrafo, tal como salió de manos del autor inspirado? A la vista de estos números vemos que el texto hebraico coloca el diluvio en el año 1656 después de la creación; el Pentateuco samaritano rebaja esta cifra a 1307, mientras el texto de los LXX lo retrasa hasta el año 2262 (según el Códice Alejandrino: 2242). ¿Cómo se llegó a tan sensibles diferencias? ¿Pueden acaso explicarse achacándolo a negligencia de los amanuenses en las diversas transcripciones del texto? Es posible que ello haya contribuído en algo

a esta anarquía del texto, pero la razón principal debe buscarse en causas completamente voluntarias. Examinando de cerca los tres catálogos de la genealogía de los setitas, puede observarse que los números actuales son el resultado de artísticas combinaciones de sus respectivos autores y traductores, que se efectuaron, o bien por razones apologéticas, o para obtener un número que revistiese una significación simbólica.

En la retransmisión griega del texto se observa que a los cinco primeros patriarcas y al séptimo se les atribuye a cada uno, en el momento de su primera paternidad, cien años más que en la Biblia hebraica. A pesar de ello, el texto griego concuerda con el hebraico, a excepción de Lamec, en el momento de señalar el número total de años de los patriarcas. Según los LXX, cuando sobrevino el diluvio, el mundo y la humanidad tenían seiscientos seis años más de los que les atribuye el texto hebreo. ¿Se debe a pura casualidad el aumento sistemático de los números por parte de los LXX? Los judíos que tradujeron la Biblia en griego sucumbieron a la tentación de alargar el tiempo transcurrido entre la creación y el diluvio, con el fin de armonizar los datos bíblicos con la antigüedad de la civilización egipcia, tal como constaba en viejas tradiciones egipcias orales y escritas.

En el Pentateuco samaritano, a los cinco primeros y al último de los patriarcas se les asignan los mismos números que en el original hebraico. En cambio, dice que Yared, Matusalén y Lamec tenían, respectivamente, al ser padres, cien, ciento veinte y ciento veintinueve años menos que los que le atribuye el hebreo, deduciéndose de ahí que el mundo, al ocurrir el diluvio, tenía mil trescientos siete años de existencia. En este texto aparece cómo la edad de los patriarcas va

reduciéndose progresivamente, desde Adán hasta Lamec, tanto al llegar a ser padres como en el momento de su muerte. Enoc constituye una excepción. Con este procedimiento se quería indicar que la vida de los hombres va decreciendo a medida que la humanidad se aleja de los orígenes.

Por los datos del texto hebraico puede observarse que, tratándose de los cinco primeros patriarcas, su edad va rebajándose progresivamente con los años del mundo. Algunas cifras dan a entender que hubo un gran trabajo de redacción por parte del autor, cuya finalidad era conectar a un determinado número la idea o conjunto de ideas que quería significar. Ciertos números tenían en hebreo una amplia significación simbólica, tales como el tres, siete, diez, veinte, cuarenta, ochenta, etc. Que el autor sagrado haya especulado sobre su valor simbólico parece desprenderse del examen de algunos que figuran en esta lista de los patriarcas. De Cainán se dice que tenía setenta años cuando llegó a ser padre, sobreviviendo ochocientos cuarenta, es decir, $3 \times 7 \times 40$. Su vida total alcanzó los novecientos diez años, a saber, 7×130. Trece semanas forman la cuarta parte de un año. Tenía Lamec ciento ochenta y dos años al engendrar a Noé, viviendo después quinientos noventa y cinco ($= 85 \times 7$), con un total de setecientos setenta y siete años ($= 700 + 70 + 7$). Esta triple repetición del número siete se inspira en el cántico de Lamec (*Gen.*, 4, 24), tanto más que para este mismo personaje los datos de los otros textos son de seiscientos cincuenta y tres y setecientos cincuenta y tres. Kuhn [2] hace las si-

2 KUHN, G., *Die Lebenszahl Lamechs Gen.*, 5, 31. «Zeitschrift für altestament. Wissenschaft», 54 (1936), 309.

guientes combinaciones respecto a los datos que figuran en la mención de Lamec. Este vivió con Adán cincuenta y seis años (=8×7), con Set ciento setenta y ocho (=24×7), con Enós doscientos sesenta y seis (=38×7), con Cainán trescientos sesenta y uno (=51×7+4), con Malaleel cuatrocientos dieciséis (=59×7+3), con Yared quinientos cuarenta y ocho (=78×7+2), con Enoc ciento trece (=16×7+1). Acaso obedezcan también a un procedimiento artificial los años de Matusalén, que contaba, al engendrar a Lamec, ciento ochenta y siete años (=11×17); vivió después setecientos ochenta y dos (=46×17), siendo el total de su vida novecientos sesenta y nueve años (=57×17). De Adán se dice en el hebreo que tenía ciento treinta años (trece semanas son la cuarta parte del año) al engendrar a Set, viviendo en total novecientos treinta (1.000—70) [3]. A Yared y Matusalén se les concede una longevidad superior a la de los otros patriarcas, y este hecho puede obedecer a la intención del autor de querer destacar cómo los patriarcas anterior y siguiente a Enoc se han beneficiado de su vida santa. Vivir muchos años era considerado como signo de benevolencia y estima por parte de Dios.

Las observaciones que preceden nos demuestran que será muy difícil, por no decir imposible, saber qué números figuraban en el texto original, tal como salió de manos del autor inspirado. Tanto en los textos griego, samaritano como en el hebraico se hallan indicios muy significativos de que sus respectivos autores han dispuesto de un modo artificial la cronología de los patriarcas antediluvianos, llevados, o bien por

---

[3] HEINISCH, P., *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Lucerna, 1947, 114.

motivos apologéticos, como parece haber sido el móvil de los LXX, o con el fin de obtener determinados números a los cuales la tradición otorgaba un valor simbólico. El hecho mismo de que se hable de diez patriarcas es muy elocuente por cuanto el número diez, según los israelitas, equivalía a plenitud o perfección. Con su empleo quería significarse que el catálogo de patriarcas era completo, por comenzar con el primer hombre, Adán, y cerrarse con el segundo progenitor de la humanidad, Noé. De ahí se deduce que en los tiempos anteriores a la unificación y fijación del texto hebraico no veían los judíos en esta lista de patriarcas un documento estrictamente histórico, sino que la consideraban, con sus datos cronológicos, como una manera apta para explicar verdades histórico-religiosas. El haber tenido a esta genealogía como algo artificial y simbólico explica que la tradición textual no haya experimentado por los números que allí figuran aquel respeto y veneración que se siente hacia un texto al cual se le concede valor objetivo e histórico. Por lo mismo, no será posible llegar a ver y definir cuáles eran las cifras que figuraban en los catálogos de las antiguas tradiciones sacerdotales, cuáles las que se hallaban en el ejemplar que el autor último inspirado incorporó a su libro y qué modificaciones introdujo él en los números.

Las genealogías de Caín y de Set

De la comparación de la lista de patriarcas antediluvianos del capítulo cuarto con la del quinto se advierte que en ambas genealogías figuran personajes con nombre idéntico o análogo. En el catálogo de

patriarcas del capítulo cuarto se transcribe la posteridad de Caín, en la del capítulo quinto la descendencia de Set, en el orden que muestra el siguiente cuadro.

Genealogía de los cainitas.			*Descendencia de Set.*
(*Gen.*, 4, 17-22).			(*Gen.*, 5, 1-32).
1. Adán	Abel	Set	1. Adán
2. Caín	Enós		2. Set
3. Enoc			3. Enós
4. Irad			4. Cainán
5. Maviael			5. Malaleel
6. Matusalén			6. Yared
7. Lamec	Yabel		7. Enoc
	Yubal		8. Matusalén
	Tubalcaín		9. Lamec
			10. Noé

En el catálogo yahvista (c. 4) no se halla ninguna indicación cronológica. En él se señalan escuetamente los orígenes de la civilización por obra de los cainitas y la invención del culto de Yahvé por los setitas. Por el contrario, en el catálogo sacerdotal (c. 5) la cronología ocupa un lugar destacado, omitiéndose, en cambio, todas las indicaciones concernientes al desarrollo cultural de la humanidad. Unicamente se hace hincapié por dos veces en la religiosidad de Enoc, que fué arrebatado por Dios a un lugar misterioso sin pagar tributo a la muerte. En la genealogía yahvista se pone de relieve el progreso del mal; en la sacerdotal se quiere probar que existe una cadena ininterrumpida de hombres desde Adán hasta Noé y Abraham, padre del pueblo judío, que fueron los retransmisores de la revelación primitiva y de las promesas que Dios hizo al hombre desde los orígenes.

En la lista yahvista sólo figuran siete nombres; en

la sacerdotal, diez. En las dos aparecen individuos con el mismo nombre, tales como Enoc, que ocupa el tercer lugar en el catálogo yahvista y el séptimo en el sacerdotal; Lamec, situado en séptimo y noveno lugar, respectivamente. En la lista yahvista se menciona a los tres hijos de Adán: Caín, Abel, Set. Este último figura en una y otra como padre de Enós. En el documento yahvista todos los patriarcas descienden de Adán por Caín; en el sacerdotal, la humanidad entera viene de Adán a través de su hijo Set. De la primera lista no aparece claro si Noé pertenece a la genealogía de Caín o a la de Set. Además de estos nombres, iguales en ambas tradiciones, existen otros que representan gran afinidad: Caín - Cainán; Matusael - Matusalén; Irad - Yared; Maviael - Malaleel. En conclusión, puede decirse que, de diez nombres que figuran en la narración sacerdotal, seis se encuentran también en el relato yahvista: Adán, Set, Enós, Enoc, Lamec, Noé; tres son muy parecidos: Cainán, Yared, Matusalén, y uno solo distinto: Malaleel.

La identidad de nombre no parece que exija la unidad de persona. Del Enoc de la lista sacerdotal se hace destacar su gran santidad, que difícilmente podría aplicarse a su homónimo del catálogo yahvista, que el texto presenta implícitamente como seguidor de la conducta de su padre. ¿Pueden identificarse el Lamec sanguinario y sensual de los cainitas con el que figura entre la posteridad de Set? No parece. La existencia de nombres iguales o afines entre los dos catálogos prueba una vez más el carácter artificial y simbólico de estas listas, yahvista y sacerdotal, compuestas de siete y diez nombres, respectivamente. El autor de la tradición sacerdotal conoció la genealogía de los cainitas y percatóse de la identidad de nombre entre algunos de los patriarcas de ambas narraciones.

Con el fin de indicar que las personas a las cuales respondían aquellos nombres eran distintas, añade para Enoc una noticia sobre su santidad y otra especial con respecto a Lamec. Aunque en el fondo se tratase de los mismos individuos, los patriarcas de una y otra lista desempeñan, por voluntad del autor sagrado, una función diametralmente opuesta. Mientras los cainitas representan a la humanidad que se aleja de Dios, se asigna a los setitas la misión de servir de puente de enlace entre la creación y el diluvio, a través del cual se retransmite a la posteridad la revelación primitiva, que pasó por Adán a Set, Noé, Sem y Abraham, padre del pueblo judío.

TRADICIONES BABILÓNICAS SOBRE REYES ANTEDILUVIANOS

El texto bíblico que comentamos puede ilustrarse al confrontarlo con tres catálogos de reyes antediluvianos con indicación de los años de su reinado. Dos de ellos se conservan en caracteres cuneiformes y en un texto designado, respectivamente, por W. B. 444 y W. B. 62 [4]; el tercero es obra del sacerdote Beroso, que vivió en tiempos de Alejandro Magno, recogido

[4] Estas siglas son las iniciales de Weld Blundell, el mecenas que adquirió el lote de documentos, que entregó después al British Museum. Fueron publicados estos fragmentos por S. LANGDON, *The Weld-Blundell Collection, II*. En *Oxford Editions of cuneiform text*, 1924. Sobre estas listas es muy de recomendar el estudio de P. DHORME, *L'aurore de l'histoire babylonienne*, «Revue Biblique» (1924), 534-556; J. PLESSIS, *Babylonne et la Bible*, *Dict. de la Bible, Suppl.*, 745-752, y A. IBÁÑEZ ARANA, *La edad del género humano y las genealogías del Génesis*, «Lumen», 6 (1957), 193-216.

por Alejandro Polyhistor y reproducido por Eusebio en su *Chronica*. Señalamos a continuación el contenido de cada uno de estos textos.

W. B. 444:

1.	Alulim	8 sar	=	28.800 años
2.	Alagar	10 "	=	36.000 "
3.	Enmenluana	12 "	=	43.200 "
4.	Enmengalanna	8 "	=	28.800 "
5.	Dumuzi, *el pastor*	10 "	=	36.000 "
6.	Ensibzianna	8 "	=	28.800 "
7.	Enmenduranna	5 " y 5 ner	=	21.000 "
8.	Ubara. Tutu	5 " 1 "	=	18.600 "
	TOTAL			241.200 años

W. B. 62:

1.	Alulim	18 sar y 4 ner	=	67.200 años
2.	Alagar	20 "	=	72.000 "
3.	Kidunnu schakinkin	20 "	=	72.000 "
4.	Ukku	6 "	=	21.600 "
5.	Dumuzi, *el pastor*	8 "	=	28.800 "
6.	Enmenluanna	6 "	=	21.600 "
7.	Ensibziana	10 "	=	36.000 "
8.	Enmenduranna	20 "	=	72.000 "
9.	Sukurlam	8 "	=	28.800 "
10.	Ziud-suddu	10 "	=	36.000 "
	TOTAL			456.000 años

Relación de Beroso:

1.	Aloros	10 sar	=	36.000 años
2.	Alaparos	3 "	=	10.800 "
3.	Amelon	13 "	=	46.800 "
4.	Ammenon	12 "	=	43.200 "
5.	Amegalanos	18 "	=	64.800 "
6.	Daonos, *el pastor*	10 "	=	36.000 "
7.	Svedorachos	18 "	=	64.800 "
8.	Amenosinos	10 "	=	36.000 "
9.	Opartés (Ardatés)	8 "	=	28.800 "
10.	Xisutros	18 "	=	64.800 "
	TOTAL			432.000 años

En el texto W. B. 444 se enumeran los reyes que reinaron en Caldea desde épocas antediluvianas hasta la composición del prisma, que tuvo lugar hacia el final de la dinastía de Isin, en el año 2400 a. de C. En el documento se indica la capital donde asentaron su trono (que no hemos citado) y la duración de su reinado. El prisma W. B. 62 presenta la lista de los reyes antediluvianos, mención del lugar de la capital de su reino y duración de sus años en el trono. Los babilonios sintieron la necesidad de identificar la creación del hombre con el principio de la realeza. Como medida del tiempo se citan el *sar,* que equivale a tres mil seiscientos años, y el *ner,* a seiscientos años.

A la vista de las cifras transcritas puede observarse la edad fabulosa que se atribuye a cada uno de estos reyes antediluvianos. Existe concordancia entre los tres textos en cuanto a los nombres que se mencionan, pero se observa gran divergencia en la sucesión y en los años de reinado que se les adjudica. El catálogo de W. B. 444 termina con Ubara-Tutu, padre de Umnapischtim, el héroe del diluvio en la epopeya de Guilgamesch. La segunda lista, que cuenta con diez nombres, se termina con Ziud-suddu, el héroe del diluvio en el texto de Nippur.

Entre las listas babilónicas citadas y la genealogía sacerdotal existen semejanzas palmarias, que no pueden explicarse por pura casualidad. En W. B. 62 y texto de Beroso figuran diez personajes, tal como en la genealogía bíblica. El texto de los dos prismas cierran el elenco de reyes con la mención de un personaje que fué el héroe del diluvio. A ejemplo de las genealogías bíblicas, yahvista y sacerdotal, las babilónicas parten de la creación del hombre y terminan con el diluvio. Como en la lista de los patriarcas, tampoco en los catálogos babilónicos existe acuerdo

perfecto en cuanto a los nombres, orden de sucesión y años de vida o de reinado. El prisma W. B. 444 reproduce una cronología corta; el W. B. 62, una larga. De la misma manera, el texto hebraico concede al período que va desde la creación hasta el diluvio un espacio de mil seiscientos cincuenta y seis años; el texto samaritano lo reduce a mil trescientos siete, mientras que los LXX lo prorrogan hasta dos mil doscientos sesenta y dos años. Han fracasado las tentativas encaminadas a identificar los nombres de los patriarcas de la Biblia con los de las listas babilónicas. Una excepción debe hacerse con respecto a Noé, cuya radical verbal verosímilmente tiene el mismo sentido que Ziud-suddu, traducido en babilónico por Umnapischtim, y que significa «al que se le han prolongado los años de vida». Es muy probable que la palabra hebraica *Noé, Noach,* encierra un sentido análogo [5].

¿Existe correspondencia entre Enoc y Enmenduranna? Este rey aparece en séptimo lugar en W. B. 444; en el octavo en W. B. 62 y en el séptimo en el texto de Beroso, con el nombre de Everodachos. Escribe sobre esta cuestión el comentarista católico J. Chaine: «Enmenduranna ocupa el séptimo lugar en el prisma W. B. 62 y en Beroso. Enoc ocupa también el séptimo lugar en el catálogo sacerdotal. Aquél era rey de Sippar, la villa del sol; el total de los años de Enoc corresponde a los días de un año solar. Enmenduranna era el señor de los oráculos, el depositario de los secretos divinos, el que estaba entregado al arte de la adivinación. De Enoc se dice que «andaba con Dios», expresión que se emplea nuevamente al hablar de Noé. La frase tiene un sentido

---

[5] Clamer, *La Genèse,* l. c., 170.

eminentemente moral, y designa la insigne santidad del patriarca. Pero el autor del *Eclesiástico, en su texto* hebreo, afirma que Enoc fué «un ejemplo de ciencia para todas las generaciones» (44, 16) [6].

Las comparaciones que pueden hacerse entre Enoc y Enmenduranna son muy elocuentes. No hubo influencia directa de la tradición babilónica sobre el autor del *Génesis,* pero ciertos rasgos de esta tradición sobrevivieron en Israel y circularon en Canaán, siendo recogidos y utilizados por el autor del texto, el cual les dió un sentido distinto [7]. No existe ningún inconveniente en admitir estos puntos de contacto entre la Biblia y las antiguas tradiciones orientales mientras haya razones sólidas que lo sugieran y se ponga a salvo el carácter inspirado del texto bíblico.

Al lado de las analogías conviene destacar las diferencias. El horizonte de los cronistas babilónicos se limita a la Caldea y a sus principales ciudades, en tanto que el *Génesis* trata de escribir la historia de la humanidad en general, y, por la misma razón, parece imposible, no obstante los esfuerzos intentados

---

[6] P. GRELOT: *La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible, origine et signification,* «Recherches de Sciences».

[7] L. c., 95-96. «Les tentatives de mettre en parallèle Hénoch *(Gen.,* 4, 17, y 5, 18) et Enmeduranki sont peu probantes. Entre le juste dont la disparation mystérieuse est relatée dans *Gen.,* 5, 22-24, et le fondateur de l'ordre des devins à Sippar il y a toute la différence qui sépare une tradition de caractère général et un souvenir du sacerdoce local. Il faut donc user de la plus grande circonspection dans la comparaison entre les données des nouvelles listes cunéiformes et celles de la Bible. Autant Bérose est directement soumis à l'enseignement babylonien, autant la *Genèse* garde sa physionomie indépendante, tout en puisant au fonds commun de la tradition» (DHORME, 1. c., 555-556).

hasta ahora, de identificar los nombres transmitidos por la tradición babilónica y por Beroso con los patriarcas antediluvianos conocidos por la Biblia. Deben, pues, efectuarse con suma cautela las comparaciones entre los datos de las listas cuneiformes y el texto bíblico, al mismo tiempo que debe admitirse que este último se inspira en el fondo común de la antigua tradición.

En definitiva, considerando las semejanzas y las diferencias entre los textos babilónicos y la Biblia, cabe concluir que en Israel circularon, ya desde muy antiguo, algunas tradiciones en torno a los patriarcas que vivieron en el período comprendido entre Adán y el diluvio, que se inspiraron, en líneas generales, en otras más antiguas de origen babilónico, pero concebidas, en sus particularidades, de conformidad a las creencias religiosas de Israel. El autor último inspirado, que intentó escribir la historia de la revelación, se percató de que no disponía, para el período de tiempo entre Adán y el diluvio, de otra fuente de documentación que las listas patriarcales que circulaban desde muy antiguo. Por otra parte, no disponía él de criterios suficientes para juzgar de la objetividad de aquellas listas, que le servían maravillosamente para enlazar el hecho del diluvio con la creación del hombre. De ahí que las recoja en su libro, ya introduciendo en ellas ligeros cambios, ya incorporándolas íntegramente sin variación alguna. ¿Cuál fué la mente del autor sagrado al adoptar esta forma de escribir? Guardamos la respuesta para el final.

La cronología bíblica

Alguien podría pensar que, disponiendo de las listas genealógicas de los setitas y del catálogo de la descendencia de Sem, de que se habla en *Gen.*, 11, 10-26, resulta fácil averiguar por medio de la Biblia la edad del mundo y de la humanidad. Según el texto hebraico, los años comprendidos entre Adán y Cristo forman un total de tres mil setecientos años. El diluvio, según el mismo texto, tuvo lugar hacia el año 2000 antes de Cristo. Los cálculos del Pentateuco samaritano suponen un período de cuatro mil años entre Adán y Cristo, en tanto que la versión de los LXX sugieren una cifra algo superior a los cinco mil años. ¿Pueden mantenerse estas cifras y afirmar que responden a una realidad objetiva? La ciencia, en sus más amplias ramificaciones, se opone rotundamente a estos datos y propone otros inmensamente mayores. Para probar que la ciencia está en lo cierto bastará citar algunos ejemplos. La historia de Egipto nos permite llegar hasta los inicios de la primera dinastía, que los partidarios de la cronología corta, la más aceptada hoy día, colocan hacia el año 3000 antes de Cristo. Pero ya a fines del cuarto milenio se hallaba dividido Egipto en dos reinos, el del Alto Egipto, con Neken por capital, y el del Bajo Egipto. Este último reino, cuya población estaba mezclada probablemente con elementos semíticos, gozaba de una cultura refinada y muy antigua. Se cree que los astrónomos instituyeron el calendario solar hacia el año 4241. En cuanto a los sumerios, se conservan documentos escritos de la primera dinastía de Ur, es decir, del año 2950 antes de nuestra Era. Ya en este tiempo se dividía Sumer en pequeñas ciudades rivales. Hacia

el año 3000 empieza la semitización de Mesopotamia. La capital de los asirios, hacia la mitad del tercer milenio, fué Asur, siendo sus reyes tributarios del rey de Babilonia. Por el año 2000 antes de Cristo, de resultas de una emigración indoeuropea, se formó en Asia Menor el pueblo de los hititas.

Estos pocos ejemplos tomados de la historia de los pueblos circunvecinos de Israel muestran palmariamente que el mundo es mucho más antiguo de lo que pudiera hacer creer una lectura ligera del texto bíblico. Cuando los pueblos arriba mencionados asoman al período histórico gozan de una cultura desarrollada, con magníficas obras de arte, escritura, etc. Hacia el año 6000 antes de Cristo existían en Palestina dos razas, semitas y no semitas, que se distinguen claramente entre sí por la configuración de su cráneo y por la manera diferente de comportarse con los muertos. Sabido es que los antiguos pueblos no semitas quemaban los cadáveres, mientras que los semitas los enterraban. La geología, la cristalografía, la paleontropología, etc., están de acuerdo en afirmar que el mundo cuenta con millones de años, y que el hombre apareció sobre la tierra no antes del año 500.000 antes de Cristo.

No se diga que estos datos se oponen a la verdad bíblica. En la Biblia no existe una cronología propiamente dicha. Buena prueba de ello la tenemos en la genealogía que figura en el capítulo décimo del *Génesis,* en donde los nombres no se refieren a personas, sino a naciones, tribus y ciudades. Como hijos de Sem se señalan *(Gen.,* 10, 22) Elam, Asiria, Arfaxad (región de Kirkuk), Lud (pueblo entre el Zab superior y el Tigris) y Arma, territorio de los arameos. La artificialidad que se vislumbra en el catálogo sacerdotal de patriarcas antediluvianos demuestra que no se daba a aquellas listas un carácter histórico propiamente dicho

Longevidad de los patriarcas

Tradicionalmente se ha ido creyendo que los patriarcas antediluvianos alcanzaron una edad extraordinaria. Las razones aducidas para justificar los datos de la Biblia se basaban en la providencia que Dios tuvo de los primeros hombres, a los cuales concedió una larga vida como premio por sus virtudes. Además, se dice, se beneficiaron ellos de la sabiduría de Adán, que, conociendo las virtudes de las frutas y de las plantas, pudo comunicar esta ciencia a sus descendientes, que aprovecharon para hacer un uso racional de los géneros alimenticios. Otras muchas razones de conveniencia se acumulan con el fin de vindicar, se dice, la verdad absoluta de la Biblia [8].

Sin embargo, no hay nadie actualmente que tome el texto bíblico a la letra, máxime después de los hallazgos de las ciencias naturales, históricas y geográficas. Por lo que atañe a los tiempos prehistóricos, dice Heinisch [9], conocemos todas las escalas de la edad del sinántropo, desde su amamantamiento hasta el esqueleto de un hombre, el único, que alcanzó la edad de los sesenta años. Por término medio, el hombre fósil vivía menos que el actual. Si la elevada edad del hombre antediluviano y de los patriarcas no puede aceptarse como dato histórico, cae con ello la posibilidad de establecer con datos de la Biblia la antigüedad del hombre y el tiempo en que tuvo lugar el diluvio. «El estudio de los restos humanos de la época

---

[8] Luque, S., *¿Vivieron los patriarcas antiguos tanto tiempo como dice la Biblia?*, «Cultura Bíblica», 8, 258-263; 335-340.

[9] L. c., 108.

paleolítica ha permitido deducir datos curiosos acerca de sus enfermedades. El hombre paleolítico vivía poco y no debía pasar con frecuencia de los cuarenta años. La mortalidad en los primeros años era muy crecida, y era mayor entre las mujeres que entre los hombres. El reumatismo era casi general, mientras la carie dentaria no se conocía. Es decir, que sus condiciones de vida eran de gran dureza» [10]. Según el padre Vosté, «la longevidad de los patriarcas está en contradicción con todo lo que nos enseña la paleontología. En *Gen.*, 11, 22-23, Sarug, bisabuelo de Abraham, muere a la edad de doscientos treinta años, mientras que los hombres en el segundo milenario antes de Cristo no vivían más que nosotros (al contrario, vivían menos, porque la medicina y la cirugía han progresado desde entonces); y lo mismo ocurrió antes, siendo así que en estos capítulos los hombres viven hasta seiscientos años (*Gen.*, 11, 10-11) y aún más de novecientos (*Gen.*, 5, 8). Todo este período anterior a Abraham es, pues, descrito con una mentalidad muy posterior a los acontecimientos» [11].

La mente del autor sagrado

Hemos dicho repetidas veces que la tarea del intérprete de la Biblia es ver y definir qué quiso decir y significar el autor sagrado, o, en otras palabras, buscar el sentido literal que el hagiógrafo ha querido expresar con ciertas palabras en un determinado con-

---

[10] H. Obermaier-A. García-L. Pericot, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad,* Madrid, 1955, 51.
[11] M. J. Voste, *El reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica,* «Estudios Bíblicos», 7 (1948), 142.

texto. De ahí que antes debe cada uno formarse un concepto claro del sentido literal bíblico, que puede definirse diciendo: «aquel que se halla en las palabras del texto por intención del hagiógrafo». Ahora bien, no siempre las palabras materiales, tal como suenan, expresan la mente del autor. La verdad bíblica no consiste en la correspondencia exacta entre la letra o las palabras, como se presentan en su materialidad y la realidad, sino entre lo que el autor sagrado ha querido decir o enseñar y la misma realidad.

¿Qué ha querido decir el autor sagrado al incluir en su texto el catálogo de los patriarcas antediluvianos? ¿Presenta este catálogo como un documento fidedigno e histórico en todos sus pormenores? ¿Deben tomarse sus palabras a la letra, tal como suenan, o es posible entrever en el texto un sentido literal más profundo?

No debemos perder de vista que cuando el autor último inspirado se dispuso a poner por escrito su libro no pretendió proporcionar a sus lectores una historia científica, completa, sistemática de los acontecimientos que se han desarrollado en el mundo desde sus orígenes hasta una fecha histórica determinada. En los primeros capítulos del *Génesis* el autor rebasa los límites de la historia y se abisma en las inmensidades de los tiempos prehistóricos, hasta llegar al acto mismo de la creación del mundo por Dios. De ahí que estos capítulos del *Génesis* no pertenecen propiamente a la Historia, sino a la Geología, a la Paleontología, a la Prehistoria, de conformidad a nuestra clasificación actual de las ciencias. Pero tampoco es posible concordar los datos de la Biblia con los de estas ciencias, por cuanto el autor del *Génesis* estudia aquellos períodos de la Prehistoria únicamente desde el punto de vista religioso.

No era posible al autor sagrado obtener un documento escrito contemporáneo de los hechos de aquella vetusta edad ni disponer de una tradición oral fidedigna. Por lo mismo, se abstiene de encuadrar los pocos hechos que refiere en un marco temporal y especial determinado; no trata de reconstruir objetivamente los sucesos de aquella edad; no se interesa por las causas segundas que marcan la concatenación de los acontecimientos.

Y, sin embargo, le era necesario al autor conectar, desde el punto de vista religioso, la historia del presente con la de los orígenes, llegando hasta aquel momento en que el mundo y la humanidad salieron de manos de Dios. Según el autor sagrado, hubo un tiempo en los orígenes en que Dios conversaba familiarmente con nuestros progenitores, los cuales vivían en un estado de inocencia, inmortalidad e integridad. A éstos comunicó Dios las verdades religiosas fundamentales y las promesas de salud mesiánica que debían retransmitir a sus sucesores inmediatos, que, de este modo, se convertirían en portadores de tales verdades y promesas, que, por exclusión, debían confiarse al pueblo de Israel. ¿Cómo puede armonizarse con la voluntad salvífica de Dios el hecho de que sólo Israel se haya convertido en depositario y heredero de aquellas promesas? A esta pregunta responde el autor poniendo de relieve la voluntad de Dios de salvar a todos los hombres, aun después de que Adán y Eva se rebelaron contra El por el pecado. A Adán le fué hecha la promesa de un reparador futuro; a Caín le señaló Dios con una señal especial para que no se atentara contra su vida. Sin embargo, parte de la humanidad alejóse voluntariamente de Dios, despreocupándose de sus leyes y menospreciando sus promesas. Esta generación mala y perversa recibió su castigo pereciendo

con el diluvio y quedando excluída, por consiguiente, de la perspectiva religiosa y mesiánica.

Al lado de esta porción infiel hubo un grupo, cuyos representantes fueron disminuyendo en número con el tiempo y por razón de haberse contagiado con el roce de los malos, que cifró su ideal en el servicio de Dios, permaneciendo fiel a su lado escuchando su voz. Esta porción de la humanidad fué el órgano a través del cual la revelación y las promesas primitivas pasaron al pueblo judío. ¿Podía el autor establecer esta conexión ininterrumpida entre los tiempos históricos y la humanidad prehistórica? ¿Disponía de listas genealógicas que le permitieran formar una cadena continua de hombres desde Adán hasta Abraham?

Al autor sagrado le importaba poco la objetividad e historicidad de los datos concretos que se aducían en apoyo de la idea religiosa que deseaba inculcar. Antiguas tradiciones babilónicas trataron de unir la realeza con la misma creación del hombre por Dios, elaborando a este fin el catálogo de reyes antediluvianos. A semejanza suya, la tradición israelítica compuso, ya desde muy antiguo, algunas genealogías antediluvianas encaminadas a demostrar que el pueblo de Israel se enlazaba con Dios por Abraham, Sem, Noé, Set, Adán. Con la genealogía sacerdotal del capítulo quinto se quiso probar que entre Adán y Noé no hubo solución de continuidad desde el punto de vista religioso; que ningún eslabón faltaba en la inmensa cadena que unía dos fechas tan distantes. La conexión era perfecta, lo que expresa el autor al reducir a diez el número de los patriarcas. Como hemos dicho, a base de tradiciones artificialmente combinadas y trabajadas, llegó el autor sagrado a expresar la idea de que no hubo interrupción en la transmisión religiosa desde Adán a Noé. A semejanza de San Lucas en la genealogía

de Cristo, quiso el autor sagrado probar que Israel fué hijo de Noé, hijo de Lamec, hijo de Matusalén, hijo de Enoc, hijo de Yared, hijo de Malaleel, hijo de Cainán, hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios.

De las características que hemos señalado en la genealogía sacerdotal, del simbolismo de los números, de las combinaciones artificiales a propósito de estos mismos números, de la discordancia entre los diversos textos, del testimonio de las ciencias profanas, de la idea religiosa dominante en todo el libro, cabe concluir que el autor sagrado se ha servido de antiguas listas genealógicas como medio apropiado y apto para expresar la idea de que, a pesar de que gran parte de la humanidad se alejó de Dios, hubo un grupo de hombres que permaneció fiel a sus deberes religiosos, convirtiéndose en órgano retransmisor de las verdades religiosas y de las promesas mesiánicas confiadas al primer hombre y que ha recibido en herencia el pueblo de Israel. Los elementos circunstanciales y secundarios de la narración pueden no tener relación con la realidad objetiva. Puede darse que el autor sagrado compartiera la creencia común de sus connacionales sobre la realidad de estas listas genealógicas y sobre el número de años que vivió cada patriarca, pero en el contexto mencionado no era su intención *afirmar la realidad de estos pormenores,* sino servirse de ellos para enseñar y afirmar una verdad histórico-religiosa que se esconde en el texto detrás de la materialidad de las palabras del mismo. Esta verdad histórico-religiosa corresponde al sentido literal que quiso expresar en este fragmento el autor sagrado.

IX. LOS "HIJOS DE DIOS" Y LAS "HIJAS DE LOS HOMBRES" [1]

(*Génesis*, 6, 1-4)

Entre el catálogo de los patriarcas antediluvianos (*Gen.*, capítulo quinto) y la narración del diluvio (*Gen.*, 6, 5-9, 17) se intercalan cuatro versículos muy difíciles de interpretar rectamente. Dedicaremos unas páginas al estudio de los mismos con el fin de señalar la interpretación que, según nosotros, debe darse a la perícopa en cuestión. Para la comodidad de los lectores em-

---

[1] BAUER, J. B., *Videntes filii Dei filias hominis (Gen., 6, 1-4)*, «Verbum Domini», 31 (1953), 95-100; COLERAN, J., *The Sons of God in Gen. 6, 2.* «Theological Studies», 2 (1941), 488-510; FISCHER, J., *Deutung und litterarische Art von Gen. 6, 1-4;* FOSCHIANI, H., *De gigantibus in sacris libris,* «Verbum Domini», 3 (1923), 340-343; FRUHSTORFER, K., *Die Perikope von den Ehen der Gottessöhne kein Mythus,* «Theologisch-praktische Quartarlschrift», 84 (1931), 64-72; JOUON, P., *Les unions entre les «fils du Dieu» et les «filles des hommes» (Gen., 6, 1-4),* «Recherches de Science Religieuse», 29 (1939), 108-112; JUNKER, H., *Zur Erklärung von Gen. 6, 1-4,* «Biblica», 16 (1935), 205-212; KRAELING, E. G., *The significance and origin of Gen. 6, 1-4,* «Journal

pezamos por dar una traducción literal de la misma, hecha directamente del original hebraico. Dice el texto (*Gen.*, 6, 1):

> «Cuando empezaron a ser numerosos los hombres sobre la faz de la tierra, y les fueron engendradas hijas (vers. 2), viendo los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran buenas (para desposarlas), tomaron por mujeres todas las que les plugo (vers. 3). Y dijo Yahvé: «Que mi espíritu no sea humillado indefinidamente en el hombre, puesto que no es más que carne; sean sus días ciento veinte años» (vers. 4). Había en aquellos días Nefilim sobre la tierra (y también después), cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres, y les engendraron (hijos). Son éstos los héroes de antaño, hombres de mucho renombre.»

Corta es la perícopa que hemos traducido, pero llena de dificultades. ¿Quiénes son los hombres de que se habla en el versículo primero y segundo? ¿Qué debe entenderse por «hijos de Dios»? ¿A qué jóvenes se refiere la expresión «hijas de los hombres»? ¿Cuál es la naturaleza del pecado de los hijos de los hombres

---

of Near Eastern Studies», 6 (1947), 193-208; LODS, A., *La Chute des Anges*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», 7 (1927), 295-315; PERRELLA, G., *I figli di Dio e le figlie dell'uomo* (*Gen.*, *6, 2-4*). «Divus Thomas» (Piac.), 36 (1933), 435-450; PHILIPS, G., *De spiritualitate Angelorum et matrimonio filiorum Dei*, «Revue Ecclesiastique de Liège», 31 (1941), 290-300; POULET, D., *The Moral Causes of the Flood. Moral corruption caused by mixed and purely sensual marriages between Sethites and Cainites*, «The catholic Biblical Quarterly», 4 (1942), 293-303; ROBERT, CH., *Les fils de Dieu et les filles des hommes*, «Revue Biblique», 4 (1895), 340-373; STODERL, W., *Nochmals die Ehen der Gottessöhne*, «Kath. Korrespond.», 25 (1931), 59-64; idem. *Die Perikope von den Ehen Gottessöhne Kein Mythus*, «Theologisch-praktische Quartarlschrift», 84 (1931), 335-336.

y en qué consiste el castigo impuesto por Dios? ¿Por qué únicamente son castigados los hijos de los hombres y quedan sin sanción los hijos de Dios? ¿Qué se entiende por el grado de esta perícopa? Todas estas preguntas reclaman una respuesta, que dista mucho de ser unánime, por parte de los intérpretes de la Sagrada Escritura.

Recordemos en primer lugar que el estilo, vocabulario y diversidad de temas que se observa en estos primeros capítulos del *Génesis* hacen sospechar que el redactor último inspirado de estas páginas bíblicas se sirviera de documentos o tradiciones antiguas ya preexistentes, que incorporó a su libro, después de combinarlos sabiamente, para obtener un conjunto histórico e ideológico sistemático que sirviera de sostén y soporte al tema, o temas, que se propuso desarrollar y enseñar. Ahora bien, la mayoría de los intérpretes, católicos y acatólicos, son de parecer que, atendidas las peculiaridades de vocabulario y estilo, esta perícopa pertenece a la tradición llamada yahvista. O sea que el redactor último inspirado no compuso por sí mismo estos cuatro versículos, sino que los tomó de un escrito más antiguo y los intercaló entre la lista de los patriarcas y la narración del diluvio. Esto hace que nos hallemos ante una pieza literaria muy reducida y fragmentaria, de origen yahvístico, desplazada del contexto original a que un día perteneció y cuya significación era clara y diáfana en su contexto primitivo, pero que resulta enigmática y oscura una vez desligada del mismo. En la interpretación de estos textos conservados fragmentariamente «no es justo tratarlos como si cada uno de ellos encerrase íntegramente el pensamiento de la fuente de donde procede, sino que hay que tener siempre en cuenta el vínculo que entre ellos ha creado el redactor de la nueva narración,

que a su vez conoció indudablemente las fuentes en su integridad» [2].

Así, pues, esta perícopa podía tener en su texto o fuente primitiva un sentido muy distinto del que le da el redactor último inspirado del *Génesis*. Cuál sea la mente de este último podrá deducirse del conjunto ideológico o temático de su obra, del fin que se propuso al insertar esta perícopa en estado muy fragmentario en su libro y del contexto próximo en el cual la encuadró. Es curioso observar que muchos intérpretes consideran estos cuatro versículos como algo aislado, sin trabazón lógica con el contexto inmediato, antecedente y consecuente. Así, dicen que la expresión del versículo primero: «Cuando empezaron a ser numerosos los hombres sobre la tierra...» tiene relación con *Gen.*, 4, 17, o *Gen.*, 4, 25-26, y no con el capítulo que le precede inmediatamente. El verbo hebraico *hejel*, «empezar», no indica el inicio del desarrollo, sino un verdadero progreso. Sería, pues, anormal que, después de haber hablado en el capítulo anterior del gran desarrollo y difusión del género humano, se diese comienzo al capítulo diciendo: «Cuando empezaron los hombres a multiplicarse...» Si el versículo en cuestión tiene alguna relación con lo que antecede, sería más lógico relacionarlo con el capítulo cuarto, en donde se habla tan sólo de un par de generaciones, que con el capítulo quinto, que supone una humanidad en pleno desenvolvimiento.

Asimismo conjeturan algunos que la perícopa tampoco puede considerarse como introducción al relato del diluvio, porque en éste no se alude a la situación que se propone en estos cuatro versículos, y porque

---

[2] ENCISO, J., *Los hijos de Dios en Génesis 6, 1-4*. «Estudios Bíblicos», 3 (1944), 190.

en los relatos babilónicos sobre el diluvio no se mencionan los hijos de Dios ni los Nefilim. Sin embargo, en contra de esto último, es muy probable que la perícopa haya sido colocada en el contexto que ocupa actualmente por hablarse en ella de la corrupción universal que dominaba en el mundo, y que fué causa de que Dios desencadenara el diluvio para borrar de la faz de la tierra a todos los que provocaron tal corrupción de costumbres y se vieron envueltos en ella.

Hechas estas aclaraciones, pasemos a responder a las preguntas que antes hemos formulado. Se dice en el versículo primero que los hombres iban multiplicándose sobre la tierra. ¿Quiénes son estos hombres? No cabe duda que el término hebraico *haadam*, con artículo, deba traducirse, o bien por «humanidad, género humano», o simplemente por «hombres», indistintamente, buenos y malos, justos e injustos, tanto los descendientes de Caín como la posteridad de Set. Estos últimos formaban parte de la generación que en un tiempo se mantuvo fiel a sus deberes religiosos para con Dios; aquéllos representaban la porción de la humanidad que buscaba en las artes y en la industria el bienestar en vez de cifrar su ideal en el servicio divino. Pero no pretende el autor sagrado hacer hincapié en el distinto comportamiento de unos y otros en relación con sus deberes religiosos, sino el de señalar que los hombres, andando el tiempo y a medida que se alejaban de los orígenes, cualquiera que fuera su linaje, junto con el precepto divino de procrear nuevos seres, se precipitaban en la sensualidad.

En su continuo desarrollo crecía el número de hombres y mujeres que venían a la existencia. En el texto del versículo segundo se citan explícitamente, si no se trata de una glosa posterior, «las hijas de los hombres», es decir, los individuos de género femenino que

venían a este mundo por las leyes de la generación. Si el término «hombres» *(adam)* de estos versículos debe tomarse en sentido general de toda la humanidad, cabe decir lo mismo del término «hijas», que denota tanto a las que pertenecían a la descendencia de Set como a la de Caín. Las hijas de los hombres, en general, contribuyeron de cerca con sus encantos y hechizos a la depravación de costumbres. En los orígenes fué una mujer la que arrastró al primer hombre al pecado, que dió entrada a la muerte en el mundo; aquí fueron las mujeres en general las que incitaron a los hombres a los pecados de sensualidad, que Dios castigó sumergiendo a todos los delincuentes bajo las aguas del diluvio. Su desfachatez, sus procacidades y descaro fueron tan grandes que incluso fascinaron con su belleza y sedujeron con su conducta licenciosa a los «hijos de Dios».

¿Cuál es la significación de la expresión «hijos de Dios»? Diversos y encontrados son los pareceres de los exegetas. Muchos piensan que tal expresión se refiere a los hijos o descendientes de Set. El primero que lanzó esta hipótesis, con criterio, más bien apologético que exegético, fué Julio Africano, seguido después por muchos Padres y por no pocos autores católicos de nuestros días [3]. Pero esta sentencia no encaja con nuestro contexto. La frase «hijos de Dios» está en contraposición a «hombres». El pecado de aquéllos consiste en haberse unido carnalmente a las hijas de los hombres. ¿Es que los descendientes de Set tenían prohibición de contraer matrimonio? ¿No se dice de

---

[3] CEUPPENS, F., *Quaestiones selectae de Historia Primaeva,* Turín-Roma, 1953, 249; FUHSTORFER, K., *Die noachische Sintflut.* Linz, 1945, 24; HEINISCH, P., *Probleme der biblischen Urgeschichte.* Lucerna, 1947, 119; PERRELLA, G., *I Figli di Dio e le figie de l'uomo,* «Divus Thomas» (Piac.).

ellos que engendraron hijos e hijas? Además, ya hemos indicado que nuestra perícopa no tiene, probablemente, relación con las genealogías anteriores, y, por lo mismo, sería absurdo buscar su interpretación en ellas. Aquí el horizonte del autor se ensancha hasta el punto de considerar a los hombres en su conjunto, en su totalidad, y no según su ascendencia respectiva.

Menos probable es la opinión de Closen [4], que entiende por esta expresión a los hombres en general, que se llama así por haber sido hechos a imagen y semejanza de Dios. Su pecado no estaba en el hecho del matrimonio, sino en el desorden del mismo hasta desembocar en la poligamia. Tampoco merece más atención la de aquellos que ven en ellos a los hombres piadosos, consagrados a Dios con el voto de castidad, pues no llega a probarse que ya en los albores de la humanidad existiera la aspiración a este estado de mayor perfección dado a conocer por Jesucristo. Al contrario, en el pueblo judío era considerado como una bendición del cielo el contraer matrimonio y contar con numerosa prole.

Una hipótesis muy en boga en la antigüedad, y entre muchos intérpretes modernos, sostiene que la expresión «hijos de Dios» designa a los ángeles. Este fué el parecer de los autores de los libros apócrifos judíos más importantes, tales como el *Libro de Henoc* (capítulos 6, 7, 8), el *Libro de los Jubileos* (capítulo 5)

---

[4] *Die Sünde der Söhne Gottes*, Roma, 1937, 151-170. Véase su refutación en ENCISO, 1. c., 217-223, el cual concluye diciendo: «1) No se demuestra que los «hijos de Dios» se llamen así por el mero hecho de llevar en su naturaleza la imagen de Dios. 2) La expresión «hijos de Dios» no se puede entender en este lugar de todos los hombres. 3) Su pecado no consistió en la poligamia ni en no haberse propuesto como fin del matrimonio la transmisión de la imagen de Dios». L. c., 223.

y el *Testamento de los Doce Patriarcas,* seguidos de Filón de Alejandría y Flavio Josefo[5]. El libro de Henoc comienza así esta historia: «Y aconteció que, cuando los hijos de los hombres se multiplicaron, en aquellos días les nacieron hijas graciosas y bellas. Y las vieron los ángeles del cielo y las desearon, y se dijeron unos a otros: «¡Ea!, escojamos mujeres de entre los hombres y engendrémonos hijos» *(Henoc,* 6, 1-2). Uno de los pecados de los hijos de Dios consistió en que «tomaron para sí mujeres; cada uno escogió una» *(Henoc,* 7, 1; *Jubileos,* 4, 22, etc.). Otro de los pecados es haber revelado a los hombres «secretos nocivos y malas artes» *(Henoc,* 7, 1, etc.), la «elaboración de metales y fabricación de armas», la «invención de los atavíos y ornato de las mujeres, como el pintarse los ojos con antimonio» *(Henoc,* 8, 1) y de haber instruído a los hombres «en las artes mágicas y astrología» *(Henoc,* 7, 1; 8, 3). El comercio carnal entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres trajo consigo una espantosa corrupción general, enseñando a los hombres el pecado y moviéndolos a cometerlo. Muchos Santos Padres de los tres primeros siglos identificaron también los hijos de Dios del relato con los ángeles. Así, entre otros muchos, San Justino, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Tertuliano, San Cipriano y San Ambrosio. A medida que la doctrina cristiana acerca de la naturaleza espiritual de los ángeles fué precisándose y librándose de las concepciones groseras de los judíos, surgió una reacción contra esta manera de entender la mencionada frase. El primero que propuso la identificación con los descendientes de Set fué Julio Africano, al que apoyaron después

---

[5] GOMA CIVIT, I., *La causa del Diluvio en los libros apócrifos judíos.* «Estudios Bíblicos», 3 (1944), 25-54.

San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría y Teodoro. San Jerónimo guardó una gran reserva sobre este punto, y San Agustín, tras muchas dudas y perplejidades, se declara contrario a la opinión que ve en la frase a los ángeles, y se muestra partidario de la de los hijos de Set. Un autor católico declara que «la tradición patrística, es decir, la enseñanza de la gran mayoría de los Padres, es favorable a la creencia de la unión de los ángeles con las hijas de los hombres» [6].

A la difusión de esta hipótesis contribuyó eficazmente la versión de los LXX que traduce la expresión bíblica por «los ángeles de Dios», aunque algunos manuscritos antiguos leían «los hijos de Dios». También las otras versiones antiguas, influídas, sin duda, por los LXX y la tradición judía, tradujeron la palabra *Elohim* (Dios) en el sentido de poderosos. Así Símaco y los Targums de Onkelos y Jonatás (hijos de los magnates). Aquila lee «hijos de los dioses», entendiendo este último término de los santos o de los ángeles, como dice San Jerónimo.

Aparte de esta tradición de las antiguas versiones, el texto bíblico da a la expresión «hijos de Dios» el sentido de seres de naturaleza superior a la de los simples hombres, o sea, los ángeles. Así *Job,* 1, 6; 2, 1; 38, 7; *Ps.* 28, 1; 88, 7; *Dan.,* 3, 92. El mismo contexto de la perícopa demuestra claramente que la expresión «hijos de Dios» está en contraposición con «hombres». Estos son humanos; aquéllos de un orden y naturaleza superior. «Los hebreos y muchos autores antiguos no tenían una concepción tan espiritual de la naturaleza angélica como nosotros. Parece que ellos

---

[6] ROBERT, l. c., 365; CEUPPENS, *Quaestiones Selectae de Hist. Primaeva,* Roma, 1953, 248.

atribuían a los ángeles cuerpos sutiles intermediarios entre la materia grosera y el espíritu. ¿No se lee en la Biblia que los ángeles recibieron hospitalidad y aceptaron sentarse a la mesa? Creían ellos que el demonio Asmodeo amaba a Sara y que era celoso de sus maridos (*Tob.*, 3, 8; 6, 14). Los árabes de Palestina creen todavía hoy que los *djinns* tienen sexo y que pueden engendrar. El amor, creen, lleva a los *djinns* machos a ampararse de las mujeres, o a aparecérselas para seducirlas»[7].

¿Mantiene el autor último inspirado esta identificación de los hijos de Dios con los ángeles? Si así fuera, ¿no podría achacársele que enseña una doctrina falsa en torno a la verdadera naturaleza de los ángeles? No olvidemos lo que hemos consignado más arriba, a saber, que el autor o redactor último inspirado del *Génesis* incluyó en su libro, y en este contexto determinado, estos cuatro versículos que halló consignados en un documento más antiguo, y que formaba parte de un relato más extenso. El autor sagrado ha recogido este pequeño fragmento dando a su contenido una significación distinta de la que tenía en el original. Esta mutilación del relato primitivo hace que queden en suspenso muchos detalles que sólo se han conservado en los libros apócrifos que hemos citado. Según el texto actual, extremadamente conciso, los hombres

---

[7] CHAINE, J., *Le livre de la Genèse*, París, 1949, 103. No es suficiente para rechazar esta hipótesis, muy probable, decir que «quamvis iam diu catholici iuste meritoque hanc theoriam spernendam prorsus esse contendant». BAUER, l. c., 95, quien se asocia a la sentencia poco probable de Closen, cuando dice: «Quare attentis heic expositis interpretationem quae tenet, filios Dei omnes viros, mulieres omnes filias hominum (adam) esse, aliis propositis longe anteferimus, quippe quae sola solidis argumentis fulciatur» (l. c., 100).

reciben su castigo; los hijos de Dios, no. Del texto no podemos deducir cuál fuera, con certeza, la naturaleza del pecado, aunque aparezca con relativa claridad que se trataba del pecado de sensualidad. Pero podía ser que el pecado consistiera no en el matrimonio, sino en la poligamia. Otros puntos yacen en la oscuridad.

¿Cuál fué, en definitiva, la mente del autor sagrado al incluir en su relato estos cuatro versículos y desgajarlos de un contexto mucho más amplio? Evidentemente no comparte ni, por consiguiente, afirma el hecho de que los ángeles tuvieran comercio carnal con las hijas de los hombres, como podía creer el autor del relato primitivo, no inspirado, al que pertenecía este fragmento. Para el autor inspirado esta cita era un argumento muy a propósito para confirmar el tema que trata de probar en estos capítulos, a saber: que la humanidad, a medida que se alejaba de sus orígenes, abandonaba sus deberes religiosos y caía en una espantosa corrupción de costumbres. Esta llegó a tales extremos que antiguos documentos y tradiciones llegaron a afirmar que los mismos ángeles fueron seducidos por los atractivos de las hijas de los hombres. El autor sagrado, cuya finalidad es poner de realce esta depravación, cita esta concepción o creencia antigua para ponderar, de una manera hiperbólica, el grado de abyección y vileza a que se llegó.

Dice el Papa Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu,* que los hagiógrafos emplearon en la narración de hechos y sucesos ciertas artes de exponer y narrar, ciertos idiotismos, hipérboles y aun paradojas con el propósito de grabar más las cosas en la mente de los lectores. Con esta hipérbole y paradoja consiguió el autor exponer de un modo eminentemente expresivo la atmósfera de lascivia que envolvía el universo en aquellos días antediluvianos.

No se habla en la perícopa del castigo de los hijos de Dios, que aparecía, sin duda, en el documento completo de donde extrajo el autor sagrado este trozo literario. Se menciona, en cambio, el castigo infligido a los hombres, y, por consiguiente, a sus hijas, que siguieron su suerte. Yahvé dijo que no toleraría más la humillación de animar indefinidamente con su espíritu vital (*Gen.*, 2, 7; *Ps.* 104, 29-30) a un cuerpo que sólo vivía para entregarse a los atractivos de la carne. En adelante la duración máxima de la vida humana será de ciento veinte años. Otros interpretan esta indicación cronológica en el sentido de que, en vista de la depravación de costumbres, Dios esperaría ciento veinte años a mandar el diluvio, dando de este modo a los hombres la oportunidad de hacer penitencia en este lapso de tiempo.

En el versículo cuarto se habla de los Nefilim, que la mayoría de las versiones traducen por gigantes. La aparición de los gigantes en este versículo es desconcertante, tanto más cuanto que el texto no dice explícitamente que fueron ellos el fruto natural de la unión de las hijas de los hombres con los hijos de Dios. Sólo se dice que en aquel entonces había gigantes en la tierra, y cuya indicación completó un escriba posterior añadiendo la glosa: «Y también después.» «El autor sagrado no quiere insistir sobre este tema de los gigantes, dejando subsistir cierto misterio en torno a los mismos. La correlación de los dos hechos puede ser de causa y efecto, como muchos han creído y creen; pero el autor intencionadamente rehuye ventilar la cuestión por considerar que el tema era escabroso, y por lo mismo resume» [8]. Jesús Enciso asegura y prueba, basándose en el ritmo del texto hebraico, que

[8] CHAINE, 1. c.

la mención de los gigantes obedece a una glosa escrita en tiempos de Baruc e introducida más tarde en el texto sagrado. Según él, el texto original bíblico leía: «No permanecerá eternamente mi espíritu en el hombre, porque también él es carne; y serán sus días ciento veinte años, porque han entrado los hijos de Dios a las hijas de los hombres y éstas les han dado a luz» [9].

Lo más probable es que la mención de los gigantes se hallara en el documento que insertó el autor sagrado en su libro, limitándose a reproducir un fragmento muy reducido con el fin de dar a conocer «la creencia de los judíos en los gigantes, que, bajo los nombres de Emim, Anaquim, Zamzummim, aparecen en la Biblia como formando un gran pueblo, y cuyos habitantes alcanzaban una estatura extraordinaria» *(Deut.*, 2, 10, 11, 20, 21; *Ios.*, 13, 14, 15). Los exploradores enviados por Moisés a Canaán quedaron estupefactos

[9] Enciso, J., *Los gigantes de la narración del Diluvio*, «Estudios Bíblicos», 1 (1941), 544-557; 647-666. H. Mohr, *Har es Riesen leibhaftig gegeben?*, Viena, 1952. Según Bauer, «Nequiquam quidam contenderunt eos natos fuisse filiis Dei se filiis hominum miscentibus. Sed tamquam eo tempore quoque viventes narrantur. Hagiographus id artificiose efficit, ut lectoribus magnitudinem, gloriam, superbiam hominum depingendo insinuaret quam invisa Deo peccata eorum, ita ut eos quantalibet magnitudine et pulchritudine insignes perderet, e medio tolleret» (l. c., 100). Según De Vaux, «L'auteur sacré se réfère à une légende populaire sur les Nephilim qui seraient des Titans orientaux, nés de l'union entre des mortelles et des êtres célestes. Sans se prononcer sur la valeur de cette croyance et en voilant son aspect mythologique, il rapelle seulement ce souvenir d'une race insolente de surhommes, comme un exemple de la perversite croissante qui va motiver le déluge. Le Judaîsme postérieur et presque tous les écrivains ecclésiastiques des trois premiers siècles avaient reconnu des Anges coupables dans ces «fils de Dieu» *(La Genèse*, l. c., 56).

ante estos hombres de gran talla *(Núm.,* 13, 33). En Rabbat-Ammon se mostraba la cama de hierro de un jefe de los gigantes, que medía cuatro metros de largo por dos de ancho. Los grandes dólmenes existentes en la Transjordania impresionaron a los israelitas hasta el punto de creer que sólo hombres de fuerzas hercúleas y de gran talla podían haber erigido aquellos monumentos [10]. Otra de las razones de haber recogido el autor la mención de los gigantes sea quizá la de evidenciar la potencia de Dios sobre todo lo creado, no pudiendo los gigantes oponerse al castigo que Dios iba a decretar contra los pecadores.

Resumiendo cuanto hemos dicho, podemos concluir que el autor sagrado se ha valido de un trozo literario antiguo muy fragmentario para significar el grado extremo de perversidad a que había llegado la humanidad pecadora en los tiempos antediluvianos. Dios, que es omnipotente, se dispone a castigar la iniquidad dondequiera la encuentre, por muy fuertes y poderosos que fueran los culpables. Con ello, al mismo tiempo que ha logrado por medio de una hipérbole y de una paradoja histórica llamar la atención sobre el grado máximo de depravación de costumbres en aquellos tiempos, con la consiguiente sanción por parte de Dios, ha conservado para la posteridad el recuerdo de antiguas creencias judaicas acerca del pecado de los ángeles y de la existencia de los gigantes. Con este modo peculiar de decir y narrar pudo desorientar solamente a aquellos lectores que desconocían su mente genuina al insertar en su libro el documento en cuestión. Pero su pensamiento aparece diáfano cuando se logra distinguir bien entre el significado de la perícopa en su contexto literario primitivo, y el que le dió el autor

---

10 CHAINE, l. c.

sagrado al incorporarle a su libro, y cuando se distingue entre lo que él afirma y los modos de exponer y narrar que emplea. Una vez más se confirma la sabia regla de exégesis, tan inculcada por el Papa Pío XII, de que, para entender algunos pasajes antiguos de la Biblia, debe el intérprete trasladarse con la mente a aquellos remotos siglos del Oriente y ver qué géneros literarios emplearon los escritores de aquella vetusta edad en la narración de hechos y sucesos.

[illegible] el mundo y del [illegible]

siguiendo el [illegible] Roma [illegible] se daba que [illegible] que el [illegible] y los [illegible] y [illegible] [illegible] de [illegible] Pío XII, el que, para [illegible] [illegible] y ver que [illegible]

[illegible]

X. EL DILUVIO [1]

Todo el mundo conoce, al menos en líneas generales, la historia bíblica del diluvio, que se narra en los capítulos 6, 5 hasta 9, 17, del libro del *Génesis*. Algunos creen ciegamente en la realidad objetiva de todos los pormenores del relato bíblico, sin percatarse de las dificultades, y otros, por el contrario, hacen hincapié en las mismas para presentar la narración como un pasaje legendario de los tiempos de los orígenes. Para ilustración de los primeros y refutación de los segundos vamos a estudiar con cierta detención este famo-

---

[1] ANDREE, R., *Die Flutsagen ethnographisch betrachtet*, Braunchweig, 1891. BURROWS, E., *The Discovery of the Deluge*, «Dublin Review», 94 (1930), 1-20; CARDIROLA, P., *Il diluvio alla luce della scienza*, «*La Scuola Cattolica*», ser. 6, 15-16 (1930), 3-22; CEUPPENS, F., *Le Déluge biblique, Gen., 6, 1-9, 17*. Lieja, 1945; CLAY, A. T., *A hebrew deluge story*, New Haven, 1922; DEIMEL, A., *Der biblisch. Sündflutbericht und die Keilschriften*, «Orientalia» 20 (1926), 69-79; ídem, *Diluvium in traditione Babylonio-rum*, «Verbum Domini», 7 (1927), 186-191; ídem, *Biblica diluvii traditio cum traditione babylonica comparata*, ibídem, 7 (1927), 248-251; ídem, *Diluvii traditio et critica «scientifica» recentiorum, ibíd.*, 7 (1927), 336-342; ídem, *Diluvium historicis documentis demonstratum*, «Verbum Domini», 9 (1929), 156-157; DHORME, P., *Le déluge babylonien*, «Revue Biblique», 39 (1930), 481-502; ENCISO, J., *El duplicado*

sísimo relato bíblico. Para el autor sagrado no hay duda que el diluvio reviste una importancia capital, considerándolo como el hecho más importante de los orígenes después de la creación y del pecado del primer hombre. Este hecho, en la perspectiva del hagiógrafo, señala el ocaso de un período y el inicio de otro, presentándolo como una segunda creación. De ahí que el hagiógrafo hable del diluvio como de un hecho real que tuvo lugar en el tiempo y en el espacio.

Pero, aunque nos hallemos ante un hecho histórico, no debemos olvidar que, para conocerlo en toda su

---

de la narración del diluvio. Vitoria, 1935; FONT I SEGUER, N., *El diluvi biblich, segons la geologia.* Barcelona, 1909; FRUHSTORFER, K., *Die noachische Sintflut (Gen., 6-9).* Linz, 1946; HETZENAUER, M., *Annotationes de modo diluvii,* «Lateranum», (1925), 19-29; JACOB, B., *Die biblische Sündfluterzählung. Ihre litterarische Einheit,* Berlín, 1930; LAMBERT, G., *Il n'y aura plus jamais de déluge (Gen., 9, 11),* «Nouvelle Revue Théologique», 87 (1955), 581-601; 693-724. LOWIC, R. H., *Zur Verbreitung der Flutsagen,* «Anthropos», 21 (1926), 615 y sigs.; OSBORNE, H., *Recent light on the Flood,* «Theology», 22 (1931), 9-16; POULET, D., *L'antéhistoire s'oppose-t-elle à un déluge humainement universel?,* «Revue de l'Université d'Ottawa», 11 (1941), 71-99; ídem, *Tous le hommes sont-ils fils de Noé?* Ottawa, 1941; QUIRING, H., *Sintflut, Stufentum und erstes Gotteshaus,* «Saeculum», 1 (1950), 397-434; RIEM, J., *Die Sintflut. Eine ethnographisch-naturwissenschaftliche Untersuchung,* Hamburgo, 1906; ídem, *Die Sintflut in Sage und Wissenschaft,* Hamburgo, 1925; SCHULZ, A., *Die Ausdehung der Sündflut nach der Hl. Schrift,* «Biblische Zeitschrift», 8 (1910), 1-6; SEITZ, *A. Geschichtliche Menscheits-überlieferung der Sündflut.* «Theologie und Glaube», 18 (1926), 236-257; VARGHA, TH., *De foedere Dei cum Noë* (9, vers. 9-17), «Antonianum», 10 (1936), 165-172; WAGNER, A., *War die Sintflut allgemein? Eine Antwort vom Stande der Rassenkunde,* «Der Fels», 25 (1930, 1), 214-224; R. LARGEMENT, *Le thème de l'Arche dans les traditions suméro-sémitiques,* en «Mélanges Bibliques» (A. Robert), págs. 60-65.

plenitud y valorar su alcance, tenemos que tener en cuenta la personalidad del autor que refiere este hecho, la manera peculiar que emplea en su narración, conforme a la siguiente regla de exégesis preconizada por el Papa Pío XII: «Esfuércese el intérprete, sin descuidar luz alguna que hayan aportado las modernas investigaciones, por conocer la índole propia y las condiciones de vida del escritor sagrado, el tiempo en que floreció, las fuentes, ya orales, ya escritas, que utilizó y los modos de decir que empleó, pues así podrá mejor conocer quién fué el hagiógrafo y qué quiso significar al escribir, y a nadie se le oculta que la suprema norma para la interpretación es ver y definir qué pretendió decir el escritor» *(Divino afflante Spiritu)*. Teniendo presente esta regla fundamental de exégesis será fácil llegar a una interpretación de este pasaje bíblico que responda y refleje la intención que tuvo el hagiógrafo al incorporarlo en su libro.

En primer lugar tropezamos con un fragmento que presenta las características que los críticos vislumbran en la antigua historiografía oriental. Los antiguos historiadores orientales suelen en sus escritos ajustarse a las siguientes normas literarias: 1) Reproducen íntegramente o en parte documentos más antiguos, sin experimentar la preocupación de examinarlos o estudiarlos científicamente ni catalogarlos según su antigüedad respectiva, dependencia o valor intrínseco de los mismos, concediendo a todos, indistintamente, idéntivo valor. 2) A veces entre los diversos documentos que incorporan en sus libros se observan claramente algunas divergencias que aquellos autores perciben tan claramente como nosotros, pero no se preocupan de armonizarlos, limitándose a transcribirlos tal como los hallaron consignados en la antigua tradición, oral o

escrita. 3) Raramente hacen mención explícita de haber utilizado documentos preexistentes, ni señalan su procedencia, ni la manera como los usan, dejando a los lectores la tarea de investigarlo a base de reglas de crítica interna. 4) Algunas veces utilizan el método de yuxtaponer los diversos documentos; en otras, en cambio, los entremezclan o combinan, aun cuando de este método surjan narraciones dobles y se observen grandes o pequeñas discrepancias entre un texto y otro [2].

Hemos visto en las páginas anteriores que en los relatos de la creación, de la caída y de los patriarcas antediluvianos, el autor sagrado siguió el método de yuxtaponer los dos famosos documentos, yahvista y sacerdotal. En la narración del diluvio, en cambio,

---

[2] GUIDI, I., *L'historiographie chez les Sémites*, «Revue Biblique», 15 (1906), 509-519; TISSERANT, E., *Fragments Syriaques du livre des Jubilés*. «Revue Biblique», 30 (1921), 55-86; 206-232; SALVONI, F., *La Storiografia degli antichi Israeliti*, «La Scuola Cattolica», 63 (1935), 145-171. Después de haber señalado el método empleado por los historiadores modernos escribe CEUPPENS: «Semita vero alio modo procedit: Documentorum examen scientificum et historicum ei superfluum videtur; illi omnia documenta eiusdem sunt valoris, de eorum natura et antiquitate curam non habet; corruptiones, divergentiae immo contradictiones illum non agitant. Quando diversa documenta invenit quae idem factum cum quibusdam divergentiis vel etiam cum contradictionibus narrat, non conatur ex his, mediantibus divergentiis, unam solam narrationem perficere, neque media inquirere ad contradictiones manifestas solvendas, sed documenta simpliciter transcribit prout illa invenit, illaque unum post alterum disponit, immo quandoque ita inter se implicantur ut valde difficile sit discernere quid ad unum et quid ad alterun pertineat, eo vel magis quod Semita rarissime documenta adhibita indicat; ideoque fit quod compositio unitate careat et quod quandoque narratio unius eiusdemque facti bis inveniatur», *De Historia Primaeva*, Roma-Turín, 1953, 288.



Tablilla XI de la epopeya de Guilgamesch que contiene la narración del diluvio (PARROT, *Déluge et Arche de Noé*, pág. 17).

parece que entremezcló estos mismos documentos, mutilándolos o añadiendo de su parte algunas frases que fueran como puntos de enlace y transición. De esta mezcla de dos documentos de diferente estilo, espíritu y procedencia se han originado en el relato actual del diluvio algunas narraciones dobles y ciertas discrepancias.

Narraciones dobles

Una lectura atenta del texto permite señalar los siguientes duplicados: 1) Dos veces observa Dios la malicia de los hombres (6, 5 y 12). 2) Dos veces anuncia el diluvio (6, 17, y 7, 4). 3) Manda a Noé dos veces que construya un arca y entre en ella con su familia (6, 18-20, y 7, 1-3). 4) Noé obedece dos veces al mandato divino (6, 22, y 7, 5). 5) Dos veces se dice que Noé entró en el arca (7, 7-9, y 7, 13). 6) El diluvio comienza dos veces (7, 10 y 11). 7) Se narra dos veces el crecimiento de las aguas y la elevación del arca por encima de las aguas (7, 17, y 7, 18). 8) En el relato se dice dos veces que todos los seres vivientes perecieron (7, 21 y 22). 9) Dos veces promete Dios que no mandará otro diluvio (8, 20-22, y 9, 9, 15).

Divergencias

Junto con estas repeticiones pueden observarse en el texto actual algunas diferencias, incompatibles con la unidad de autor. Estos desacuerdos son de poca importancia, pero su misma presencia en el texto hace sospechar que el relato bíblico actual es producto de dos o más documentos sabiamente combinados. Estas divergencias son:

1) En 7, 2-3, se dice que Noé recibió la orden

de hacer entrar en el arca «dos setenas de todos los animales puros, macho y hembra, y de los impuros dos parejas, macho y hembra. También de las aves puras dos setenas, machos y hembras, para que se salve su prole sobre la haz de la tierra». En cambio, en 6, 19-20, leemos:

«De todos los animales meterás en el arca parejas para que vivan contigo, de las aves, de las bestias y de toda especie de animales, macho y hembra, y todas vendrán a ti de dos en dos.»

Según puede verse, en el último texto citado no se hace distinción, como en el primero, entre los animales mundos o inmundos. En 7, 2-3, se nombran siete pares de animales mundos en vistas al sacrificio o sacrificios que debía ofrecer Noé después del diluvio.

2) En 7, 4, se lee que el diluvio sobrevino a consecuencia de una lluvia torrencial *(geschem,* lluvia de invierno), mientras que en 7, 11, se afirma que se originó por la irrupción sobre la tierra de las aguas del abismo y por haberse abierto las cataratas del cielo.

3) Noé, según 8, 6-12, 13 *b,* supo que había terminado el diluvio por la experiencia que le proporcionaron las aves que había enviado fuera del arca; pero en 7, 14-16, se dice que Noé obtuvo esta noticia por revelación divina.

4) En cuanto a la duración del diluvio la divergencia es más palpable. Conforme a 7, 4, 12, llovió durante cuarenta días y cuarenta noches; se añade, sin indicación temporal alguna, que las aguas cedieron poco a poco. Al cabo de cuarenta días Noé abrió la ventana del arca y envió un cuervo (8, 6-7). Pasados siete días soltó una paloma, la cual, no encontrando tierra en donde asentar su pie, regresó al arca (8, 2).

Esperó Noé todavía *otros siete* días, al cabo de los cuales soltó por segunda vez la paloma, que regresó al arca «trayendo en el pico una ramita verde de olivo» (8, 10). Todavía esperó otros siete días, y volvió Noé a soltar la paloma, que ya no volvió más a él (8, 12). Si ahora sumamos estos intervalos de siete días se obtiene la suma de veintiún días, que, añadida a los cuarenta días que duró la lluvia y a los cuarenta que transcurrieron entre el término de la lluvia y el momento en que soltó Noé el cuervo (8, 7), se llega a la conclusión de que el diluvio duró ciento y un días [3].

Con otro cómputo que sugiere también el texto se llega a resultados muy distintos. El diluvio empezó en el año seiscientos de la vida de Noé, el día 17 del segundo mes (7, 11). «Ciento cincuenta días estuvieron las aguas sobre la tierra» (7, 24). Transcurrido este tiempo, las aguas empezaron a disminuir (8, 3 *b*), de manera que el «diecisiete del séptimo mes se asentó el arca sobre los montes de Ararat» (8, 4) y el día primero del mes séptimo aparecieron las cumbres de los montes (8, 5). «El año seiscientos uno, en el primer mes, el día primero de él, comenzó a secarse la superficie de la tierra» (8, 13). El día veintisiete del segundo mes estaba ya seca la tierra (8, 14). Según los datos que acabamos de consignar, el diluvio duró desde el veintisiete del segundo mes del año seiscientos de la vida de Noé hasta el del segundo mes del año seiscientos uno de Noé, es decir, un año lunar de trescientos cincuenta y cuatro días, y, con la adición de los once días suplementarios, se llega al año solar de trescientos sesenta y cinco días [4]. Como puede observarse, esta

---

[3] Véase HEINISCH, P., *Probleme der biblischen Urgeschichte*, 124-125.

[4] «Le procesus complet du déluge a donc duré depuis

cronología del diluvio es dos veces y media más larga que la mencionada anteriormente.

5) Otro desacuerdo aparece a propósito de la estación en que empezó el diluvio. Según el documento yahvista tuvo principio en invierno; según el sacerdotal fué en el mes segundo, que corresponde a nuestros meses de mayo y junio [5].

6) A estas diferencias que se refieren al fondo de la narración conviene señalar otras que se relacionan con el estilo y vocabulario. En algunos versículos se emplea constantemente la palabra *Elohim* para designar a Dios, en otros el término *Yahvé*. Las partes en que se emplea este último término se caracterizan por su acentuado antropomorfismo. El estilo del texto de con-

---

le dix-septième jour du second mois de l'an 600 de Noé jusqu'au vingt-septième jour du second mois de l'année 601. En tout, une année et onze jours. Si l'on admet que l'auteur parle d'une année lunaire avec six mois de trente jours et six de vingt-neuf, soit 354 jours, le déluge complet aurait duré exactement 354 + 11 = 365 jours. L'hagiographe semble donc nous donner à entendre que la durée du déluge a été exactement celle d'une année solaire de 365 jours.» LAMBERT, G., *Il n'y aura plus jamais de déluge,* «Nouvelle Revue Théologique», 87 (1955), 587.

[5] «Dans les deux récits le déluge ne commence pas à la même époque de l'année. La pluie nommée dans J (en hebreo *geschem)* est la pluie d'hiver, qui permet à la récolte de pousser avant le printemps *(Amos,* 4, 7; *Cant.,* 11, 11). Dans P le déluge débute au deuxième mois. Chez les hébreus l'année commencait au printemps, au mois de Nisan, qui correspond à mars ou avril; ce n'est qu'après Alexandre le Grand, à l'époque des Séleucides, qu'ils ont fait partir l'année de l'automne, au mois de Tisri, qui correspond à septembre ou octobre. Le second mois est donc mai ou juin. D'après P le déluge n'a pas lieu en hiver, mais à la fin du printemps ou au début de l'été à la même époque que dans le texte de Bérose», CHAINE, J., *Le livre de la Genèse,* 126; CLAMER, *Genèse (La Sainte Bible),* 188; HEINISCH, 1. c., 128.

junto presenta peculiaridades muy típicas. A veces parece que el relato sea obra de un escritor brillante, claro, y otras supone un historiador que busca la precisión, los detalles y ama las repeticiones. Algunas expresiones que se encuentran en el primer relato de la creación reaparecen aquí, tales como «según toda especie» (6, 20; 7, 14), «hombre y mujer» (7, 2), «macho y hembra» (6, 19), «toda criatura» (7, 4, 23), «toda carne» (6, 12, 13, 17; 7, 16 *a*, 21) [6]

Las narraciones dobles y las divergencias en cuanto al fondo y a la forma que hemos observado en el texto son tan evidentes que cualquier lector avisado puede comprobarlas personalmente. Y preguntamos: ¿Cuál fué la causa que dió origen a este modo peculiar de decir y narrar un hecho sucedido en tiempos pre-

---

[6] CLAMER, 1. c., 179, Heinisch hace resaltar el parentesco del relato sacerdotal del diluvio (P) con el primer capítulo del GÉNESIS (1, 1-2, 4 *a*), también de origen sacerdotal, con estas palabras: «Hier und dort werden die Menschen gesegnet, und zwar mit fast gleichen Worten, 1, 28; 9, 1, 7. Hier und dort wird an ihre Nahrung gedacht, 1, 29; 9, 3, derselbe Ausdruck für «das grüne Kraut», 1, 30; 9, 3, und für «Männliches und Weibliches», 1, 27; 7, 9, 16, dazu die Formel «nach seiner (ihrer) Art». Hier und dort wird mit fast gleichen Wendungen die Gottebenbildlichkeit des Menschen betont, 1, 27; 9, 6. Hier und dort ist der Mensch Herr aller Kreatur, die ihm dienen muss, 1, 26; 9, 2. Hier und dort steht der Gottesname Elohim. Wir dürfen darum annehmen, dass der Schöpfungsbericht, Kap. 1, und die zweite ergänzende Darstellung der Sündflut von *dem gleichen Verfasser* herrühren. Ihm war das Wiederauftauchen der Erde aus der Flut und das Spriessen der Pflanzenwelt sozusagen *eine zweite Schöpfung*, wie er auch, indem er die oberen und die unteren Wasser zusammenfliessen liess, 7, 11, an die Trennung des Wassers bei der Schöpfung erinnerte, 1, 5. Ebenso stellte er durch Wah der gleichen Ausdrücke der über Noe gesprochenen Segen in Parallele zu dem Segen, den die ersten Menschen empfingen.» L. c. 129.

históricos? Como hemos anunciado anteriormente, creemos nosotros que la única explicación posible es la de suponer que el autor sagrado combinó dos narraciones paralelas del diluvio: un relato yahvista y otro sacerdotal, más preciso, con muchos detalles, pero más árido y frío en su exposición. El compilador último se dió cuenta de las diferencias e incoherencias que se originaban de su forma de redactar, pero no por ello cambió de proceder ni se atrevió a corregir el contenido de los documentos que utilizaba por razón de que no veía entre ambos ninguna contradicción en cuanto al fondo. El autor final no juzgaba de la veracidad de todos y cada uno de los elementos circunstanciales que figuraban en las dos fuentes, sino que se interesaba únicamente por las grandes lecciones histórico-religiosas que se desprendían del relato considerado en su conjunto.

Los dos documentos o tradiciones con los cuales se ha formado este relato del diluvio se reparten de la siguiente manera: 1) Relato yahvista: 6, 5-8; 7, 1-5, 7-10, 12, 16 *b*, 17 *b*, 22-23; 8, 2 *b*, 3 *a*, 6-12, 13 *b*, 20-22. 2) Relato sacerdotal: 6, 9-22; 7, 6, 11, 13-16 *a*, 17 *a*, 18-21, 24; 8, 1-2 *a*; 3 *b*-5, 13 *a*, 14-19; 9, 1-17 [7]. Además, el redactor final inspirado, que acaso

[7] Según J. García Ramos, no son tres los documentos del *Génesis*, sino dos, uno fundamental (EJ), que es la segunda o enésima edición de E, y otro (P), que es su abreviación con algún complemento. El *Génesis* es el resultado del ingenioso acoplamiento de estos dos documentos, EJ y P, transcritos casi íntegramente por un compilador, que pudo ser Esdras. Según el autor, no podían faltar en la historia del diluvio las dos narraciones paralelas, es decir, la de EJ, que es E retocado o complementado por J, y el resumen esquemático y formulista de esa narración fundamental, hecho por P. *Una nueva teoría sobre las fuentes genesíacas*, XIV Semana Bíblica Española, Madrid, 1954, 249.

fuera Esdras, introdujo por su cuenta algunos versículos con el fin de adaptar y armonizar en lo posible el relato de conjunto, producto de la mezcla de los documentos. Se consideran como elementos propios del compilador final la enumeración de los animales en 6, 7; 7, 8, 9 *a;* las palabras «con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos» (7, 7); las siguientes de 7, 23: «Desde el hombre a la bestia, y los reptiles y las aves del cielo.» Damos a continuación el texto bíblico del diluvio clasificado según los documentos o tradiciones respectivas.

1) Narración yahvista del diluvio

Cap. 6, 5-8: «Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y cómo todos sus pensamientos y deseos sólo y siempre tendían al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón, y dijo: «Voy a exterminar al hombre que hice de sobre la haz de la tierra (al hombre, a los animales, a los reptiles y hasta a las aves del cielo), pues me pesa de haberlos hecho.» Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé»[8].

[8] El autor sagrado, que en los capítulos anteriores ha ido señalando, a partir del primer pecado, el progreso del mal en el mundo, comprueba en este lugar que los pensamientos y deseos de los hombres sólo y siempre tendían al mal.» De ahí que, a pesar de que Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva, se vea casi constreñido, contra su voluntad, a enviar un diluvio por haberse cerrado la esperanza de una posible conversión. Dios obró justamente al desencadenar el diluvio, haciendo que pereciera el pecador empedernido y contumaz y salvando al hombre justo y perfecto, como fué Noé. Dice el texto que Dios «vió» la malicia de los hombres,

CAP. 7, 1-5, 7-10, 12, 16 *b*, 17 *b*, 22-23: «Yahvé dijo a Noé: «Entra en el arca tú y toda tu casa, pues sólo tú has sido hallado justo en esta generación [9]. De todos los animales puros toma dos setenas, machos y hembras, y de los impuros dos parejas, macho y hembra. (También de las aves puras dos setenas, machos y hembras), para que se salve su prole sobre la haz de la tierra toda, porque dentro de siete días voy a llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre ella cuanto hice y vive [10]. Hizo Noé cuanto Dios le mandara. Y ante el diluvio entró en el arca Noé (con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos)

---

expresión antropomórfica con la cual se quiere subrayar su existencia real. Con otra frase, también de sabor antropomórfico, a saber, que «Dios se arrepintió de haber hecho al hombre», no quiere afirmarse que Dios sea capaz de arrepentimiento y mudar de parecer. «No es Dios un hombre para que mienta, ni hijo de hombre para arrepentirse» *(Núm.*, 23, 19). Dios había previsto desde toda la eternidad la perversidad humana y las consecuencias a que ella daría lugar. El autor sagrado, dice Ceuppens, 1. c., 264, intenta enseñar que la ley moral establecida por Dios debe ser observada por todos y cada uno de los hombres. Esta voluntad divina es irrevocable y Dios se duele grandemente en su corazón en caso de que el hombre se niegue a cumplir su santa ley. En este caso Yahvé, por razón de su odio al pecado, puede comportarse diversamente con la humanidad, destruyéndola con el diluvio. «Ce repentir de Dieu—dice De Vaux—exprime, sous un mode humain, l'exigence de sa sainteté, qui ne peut supporter le péché» (1. c., 58). El diluvio viene representando como un juicio divino que prefigura el de los últimos tiempos *(Lc.*, 17, 26; *Mt.*, 24, 37). Las palabras incluídas en el paréntesis se consideran como una glosa de estilo sacerdotal.

[9] Noé era justo, es decir, fiel a sus deberes religiosos. A causa de su piedad y por el principio de solidaridad religiosa se autoriza la entrada en el arca a toda la familia de Noé.

[10] En el relato sacerdotal no se halla la distinción entre los animales puros e impuros. El yahvista cree que esta distinción de animales existía ya en tiempos de Noé, mien-

y los animales limpios y los inmundos; (de las aves y de cuanto vive sobre la tierra, de dos en dos, macho y hembra) entraron en el arca parejas, machos y hembras, como Dios se lo había ordenado. Pasados los siete días las aguas del diluvio cubrieron la tierra. Y estuvo lloviendo sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches. Yahvé cerró la puerta detrás de él. Crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó sobre la tierra. Y pereció todo cuanto vive sobre la tierra seca. Exterminó Yahvé toda criatura que estaba sobre la haz de la tierra (desde el hombre a la bestia, y los reptiles y las aves del cielo), quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca.»

CAP. 8, 2 *b*, 3 *a*, 6-12, 13 *b*, 20-22: «Y cesó de llover. Y las aguas iban menguando, menguando. Pasados cuarenta días abrió Noé la ventana que había hecho en el arca, y soltó un cuervo, que volando iba y venía mientras se secaban las aguas sobre la tierra [11]. Siete días después, para ver si se habían secado ya las aguas, soltó una paloma, que, como no hallase dónde posar el pie, se volvió a Noé, al arca, porque las aguas cubrían todavía la

---

tras que el sacerdotal atribuye su origen a la ley mosaica. A la razón general de acogerse al arca para la conservación de la especie existía para los animales puros la circunstancia de que estaban destinados a servir de alimento al hombre y de víctimas para el sacrificio. Según BUDDE, *Die biblische Urgeschichte*, 258, este capítulo séptimo del yahvista debe disponerse de la siguiente manera. Al cabo de los siete días de espera (vers. 4) empieza el diluvio (vers. 10); entra Noé en el arca (vers. 7) y cierra Yahvé la puerta detrás de él (vers. 16 *b*). Siguen los cuarenta días de lluvia (vers. 12), con el consiguiente crecimiento de las aguas, que elevan el arca (vers. 17 *b*). Muere todo cuanto tenía hálito de vida, menos los que estaban en el arca (vers. 22-23). El padre Lambert ordena de este modo el capítulo séptimo: Vers. 1-5, 10, 7, 8, 9, 16 *b*, 12, 17, 23 *a*, 22, 23 *b*. L. c., 592-593.

[11] Supone el texto yahvista que el diluvio fué provocado exclusivamente por una lluvia torrencial (*geschem*, lluvia que en Palestina cae durante el invierno), de cuarenta días

superficie de la tierra. Sacó él la mano y cogiéndola la metió en el arca. Esperó otros siete días, y al cabo de ellos soltó otra vez la paloma, que volvió a él a la tarde, trayendo en el pico una ramita verde de olivo. Conoció por esto Noé que las aguas no cubrían la tierra, pero todavía esperó otros siete días, y volvió a soltar la paloma, que ya no volvió más a él. Abriendo Noé el techo del arca miró, y vió que estaba seca la superficie de la tierra [12]. Alzó Noé un altar a Yahvé, y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofre-

---

de duración. Al cesar de llover las aguas fueron menguando progresivamente en el tiempo de otros cuarenta días. Terminado este plazo empezó Noé a hacer las diligencias para cerciorarse del tiempo que hacía fuera del arca y conocer el emplazamiento de la misma. Disponía el arca de una puerta lateral y de una ventana abierta en el techo. No se atrevió Noé a abrir la puerta por temor a que las aguas irrumpiesen dentro. Levantar el techo era peligroso en caso de que se repitieran las lluvias. Quedaba el recurso de abrir la ventana del techo. Pero a través de ella veía solamente Noé el firmamento extendido sobre su cabeza, más no podía divisar el estado de la tierra. De ahí la idea luminosa de soltar unas aves fuera del arca. «La charme de cette description en fait un des plus beaux passages du Yahviste qui excelle, dans la peinture des scènes, pour la finesse et la délicatesse des traits» (CLAMER, 1. c., 184). La mención del cuervo, ¿pertenecía al texto primitivo? «Il y a d'excellentes raisons de penser que ce verset septième n'appartient pas à la narration jahviste, mais provient d'une tradition parallèle. Il est un fait que ce verset dit en bref du corbeau ce que disent plus au long de la colombe les versets 8-12... Au regard des versets 8-12, le verset 7 fait figure de doublet qui n'avait pas sa place dans la narration primitive du Jahviste.» LAMBERT, 1. c., 594. HEROS, H., *The «Crow» of Noe*, «Catholic Biblical Quarterly», 10 (1948), 131-139.

[12] Falta en el texto actual el relato yahvista en que se narraban las circunstancias de la salida de Noé del arca. El autor sagrado último, que utilizó en este pasaje el relato sacerdotal como básico, omite a veces fragmentos que figuraban en el texto antiguo yahvista.

ció sobre el altar un holocausto [13]. Y aspiró Yahvé el suave olor, y se dijo en su corazón: «No volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre, pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal; no volveré ya a exterminar cuanto vivo hice sobre la tierra. Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche» [14].

---

[13] Noé sacrifica en holocausto parte de los animales puros que estaban con él en el arca. Es la primera vez que se menciona en la Biblia la erección de un altar y el ofrecimiento de las víctimas en holocausto. Este es el sacrificio por excelencia, en el cual la víctima es consumida enteramente por el fuego, sin que se reserve nada para los hombres. Este sacrificio se ofrecía en circunstancias especiales (*Lev.*, 26, 31; *Am.*, 5, 21), y cuando era necesario aplacar a la divinidad ofendida por los pecados de los hombres (*II Sam.*, 24, 25). También en este lugar, según se desprende de los versículos 21-22, tenía el sacrificio esta finalidad. El yahvista, como en otras ocasiones (4, 3-4; 7, 2-3), supone que el sacrificio es tan antiguo como la humanidad y que las normas que reglamentaban los sacrificios remontaban también a los orígenes. En este sentido debe entenderse el texto cuando dice que Noé sacrificó en holocausto animales puros.

[14] Dios aspiró el suave olor del sacrificio (*Ex.*, 29, 18; *Lev.*, 1, 13, 17; 2, 2; *I Sam.*, 26, 19), expresión antropomórfica por la cual se quiere expresar la buena acogida que dispensó Dios a este sacrificio. Con esta imagen antropomórfica acaso quiso el autor reaccionar contra la grosera creencia de los paganos de que las carnes del sacrificio sirven, en realidad, de manjar a los dioses. «Das Riechen—escribe Junker—erscheint gegenüber dem Essem als eine Art vergeistigter Genuss und lässt die Gottheit unabhängig vom menschlichen Bedürfnis erscheinen» [*Genesis* (Echter Bibel), l. c., 33]. En conexión con este sacrificio, que Noé ofreció a Dios como progenitor y representante de la humanidad, se encuentra la promesa de que, en adelante, las relaciones de Dios con el hombre y el universo serán presididas por su misericordia y compasión en atención a la debilidad moral humana. Esta aparente transformación de Yahvé no significa que en el

2) Narración sacerdotal del diluvio

Cap. 6, 9-22: «Estas son las generaciones de Noé [15]. Noé era varón justo y perfecto entre sus contemporáneos, y siempre anduvo con Dios. Engendró tres hijos, Sem, Cam y Jafet. La tierra estaba corrompida ante Dios y llena toda de iniquidad. Viendo, pues, Dios que todo en la tierra era corrupción, pues toda carne había corrompido su camino sobre la tierra, dijo a Noé: «Veo venir el fin de todos, pues la tierra está llena toda de sus iniquidades, y voy a exterminarlos a ellos con la tierra. Hazte un arca de maderas resinosas, divídela en compartimentos, y la calafateas con pez por dentro y por fuera [16].

---

futuro soporte con indiferencia los pecados de los hombres. Nada hay más contrario a la mente del yahvista y de los hagiógrafos que esta idea. Lo único que el autor quiere inculcar es que no habrá otro diluvio que acabe con la humanidad. Dios promete también que el universo seguirá regularmente su curso, sin que se repitan las perturbaciones ocasionadas por el diluvio. Unicamente en los últimos tiempos, en que los hombres serán agrupados en dos sectores para ser juzgados según su conducta religiosa y moral el desorden volverá a reinar en el universo (*Mt.*, 24, 29; *Mc.*, 18, 26-27; *Lc.*, 21, 27), señalando su fin.

[15] Esta es la fórmula que emplea el documento sacerdotal al comienzo de sus secciones (2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10, 27; 25, 12, 19; 26, 1; 27, 2). El término «generación» viene a ser la traducción del vocablo hebraico *toledoth*, que en sentido etimológico significa «generación», pero que en el presente contexto reviste el significado de «historia», como si dijera: «He aquí la historia de Noé.» De Noé se dice que era justo *(saddiq)*, íntegro *(tamim)* y de que «andaba con Dios», frase con la cual se quiere significar una santidad eminente (4, 22). «Noé fué hallado enteramente justo, y en el tiempo de la cólera fué ministro de reconciliación. Por él se conservó un resto en la tierra, cuando ocurrió el diluvio» *(Eccl.*, 44, 17-18).

[16] Manda Dios a Noé que se fabrique un arca (hebreo:

Hazlo así: trescientos codos de largo, cincuenta de ancho y treinta de alto; harás en ella un tragaluz, y a un codo sobre éste acabarás el arca por arriba; la puerta la haces a un costado; harás en ella un primero, un segundo y un tercer piso [17], pues voy

---

tebach; LXX: *kibotós)* para salvarse él y su familia. La palabra hebraica *tebah* se deriva, según unos, del egipcio *teb* = cesta; según otros, del etiópico *taibe* = cesta, y otros, en fin, del babilónico, en donde *elippu tebitu* designa una nave que se sumerge y *tebitu,* nave. CEUPPENS, 1. c., 266. Esta palabra *tebah* únicamente reaparece en *Ex.,* 2, 3, a propósito de la cesta en que fué colocado Moisés para ser salvado de las aguas. «Cogió (la madre de Moisés) una cestilla de papiro y la calafateó con betún y pez» *(Ex.,* 2, 3). Esto nos induce a pensar que, en la forma más antigua de la narración, aparecía el arca como una balsa fabricada con mimbre trenzado y calafateada con betún y pez. El término *arca* viene del latín, con la significación de cofre, baúl, caja. El texto dice que debía fabricarse con madera *ghoper,* término este último de significación desconocida. «Divídela en compartimentos» (hebreo: *quinnim,* nidos). San Jerónimo vertió este término hebraico por «mansiuncula», pequeñas habitaciones, celditas que debían ocupar las personas y las diversas especies de animales. «A cette traduction généralement donnée de l'hébreu *qinnim,* le P. de Vaux substitue celle de «roseaux, joncs», conjecturant le mot *qanim,* d'où le sens: «tu la feras en roseaux»», CLAMER, 1. c., 186.

17 El codo hebraico *(amma)* correspondía al pequeño y ordinario codo de los babilonios *(amatu).* De ahí que las medidas del arca, traducidas en metros, eran aproximadamente las siguientes: 150 × 25 × 15 metros. Las proporciones extraordinarias de esta arca chocan con las representaciones arcaicas de las embarcaciones usadas por los antiguos babilonios. En efecto, en los cilindros aparecen diversos tipos de bajeles que pueden reducirse a los siguientes: 1) Simples *flotadores,* fabricados con haces de cañas o juncos fuertemente atados con cuerdas. 2) Ciertos *couffes,* redondos, especie de grandes cestos de mimbres trenzado y calafateados con betún y pez. 3) El *kelek,* balsa que flota sobre odres hinchados. Un tipo de bajel que fi-

a arrojar sobre la tierra un diluvio de aguas [18] que exterminará cuanto bajo el cielo tiene hálito de vida.

---

gura mucho en los cilindros, y que recuerda el *belem* de hoy día, tiene un fondo plano, con la popa y la proa muy levantadas. Con estos tipos de embarcaciones choca el arca por razón de sus grandes dimensiones, que suponen verdaderos problemas de construcción. Los más antiguos textos (sumerios, fragmento de Hilprech, etc.) no señalan las dimensiones del arca, contentándose con decir que se trataba de un «bajel grande», *elippu rabitu* (Hilprecht). Según la epopeya de Guilgamesch, el bajel en que se salvó Umnapischtim era tan largo como ancho: «Un *iku* (aproximadamente 3.500 m.²) era su superficie, 120 codos (60 m.) la anchura de sus paredes, 120 codos (60 m.) cada uno de los lados de su techo.» De todo esto se sigue que el bajel de Umnapischtim tenía exactamente la forma de un cubo, y, por lo mismo, muy poco apto para deslizarse sobre las aguas. Los datos del bajel bíblico están más cerca de la náutica moderna que los de Babilonia. Sea lo que fuere, lo cierto es que tanto en la epopeya de Guilgamesch como en la Biblia se habla de un bastimento de proporciones considerables, de los cuales no queda ninguna iconografía moderna. Con sus 150 metros de longitud la nave de Noé podía compararse, dice Parrot, con dos de las más hermosas unidades de las «Messagieres Maritimes», hoy desaparecidas, el *Champollion* y el *Mariette-Pacha,* con 156,70 m. de longitud, 19,15 metros de ancho (menos que el arca) y desplazando cada una más de 15.000 toneladas. ¿Era posible la construcción de unidades de este tonelaje en tiempos de Noé? ¿Cuánto tiempo empleó éste en su construcción? No lo dice el texto. No conviene olvidar que en esta fase de la humanidad los antiguos, cualesquiera de ellos, tuvieron una idea de los números distinta de la que tenemos nosotros. Véase A. PARROT, *Déluge et Arche de Noé,* l. c., 43-46, con sus páginas de ilustración. Creemos que la imaginación popular amplió con el tiempo las dimensiones que los documentos más antiguos atribuían al arca. En cuanto a su disposición interna vemos que constaba de tres pisos, una puerta lateral y una ventana en el techo. El versículo 16 es difícil de interpretar. Véase CEUPPENS, l. c., 266-268.

[18] El término hebraico adoptado por el autor para de-

Cuanto hay en la tierra perecerá. Pero contigo haré yo mi alianza; y entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo. De todos los animales meterás en el arca parejas para que vivan contigo, de las aves, de las bestias y de toda especie de animales, macho y hembra, y todos vendrán a ti de dos en dos. Recoge alimentos de toda clase, para que a ti y a ellos os sirvan de comida.» Hizo, pues, Noé en todo como Dios se lo mandó.»

CAP. 7, 6, 11, 13-16 *a*, 17 *a*, 18-21, 24: «Era Noé de seiscientos años cuando las aguas del diluvio inundaron la tierra. A los seiscientos años de la vida de Noé, el segundo mes, el día diecisiete de él, se rompieron todas las fuentes del abismo, se abrieron las cataratas del cielo[19]. Aquel mismo día entraron en el arca Noé y sus hijos, Sem, Cam y Jafet; su mujer y las mujeres de sus tres hijos, y las fieras todas, según su especie, todo reptil que se arrastra por la tierra, según su especie; toda ave, según su especie; todo pájaro, toda especie de volátil. Entraron con Noé en el arca, de dos en dos, de toda carne que tiene hálito de vida. De toda carne entraron macho y hembra, como Dios lo había mandado a Noé. Y diluvió sobre la tierra (cuarenta días). Crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó sobre la tierra. Siguieron creciendo, creciendo las aguas sobre la tierra, y el arca flotaba sobre la superfice de las aguas. Tanto crecieron las

---

signar la espantosa catástrofe es *mabhul*, vocablo empleado en el Antiguo Testamento únicamente cuando se habla del cataclismo que se produjo en tiempos de Noé. La expresión «de aguas sobre la tierra» debe considerarse como una definición de *mabhul*, que traducimos por «diluvio».

[19] Según la concepción sacerdotal de la creación, tal como se halla descrita en el capítulo primero del *Génesis*, creó Dios el firmamento con el fin de establecer una división entre las aguas celestes, que están por encima del mismo, y las terrestres, que están debajo. Como vimos al hablar de la creación, «Les Hébreux, comme les Suméro-Akkadiens, se figuraient que la terre émergée était située

aguas que cubrieron todos los altos montes de debajo del cielo. Quince codos subieron las aguas por encima de ellos [20].

Perecieron cuantos animales se movían en la tierra, aves, ganados, bestias y todos los reptiles que se arrastran por la tierra, todos los hombres, y todo cuanto vivía sobre la tierra seca. Ciento cincuenta días estuvieron altas las aguas sobre la tierra.»

CAP. 8, 1-2 *a*, 3 *b*-5, 13 *a*, 14-19: «Acordóse Dios de Noé y de cuantos con él estaban en el arca y mandó sobre la tierra un viento y comenzaron a menguar las aguas [21]. Cerráronse las fuentes del abismo y las cataratas del cielo. Las aguas comenzaron a bajar al

---

sur les eaux et réposait sur des montagnes qui lui servaient de piliers; maints passages bibliques font allusion à cette représentation, *Gen.*, 49, 25; *Ps.* 24, 2; 75, 4; *Prov.*, 8, 29; ces piliers ou ces colonnes plongent dans les eaux de l'abîme et reposent sur une pierre angulaire, *Job*, 36, 6. Les sources de l'abîme apparaissent également en *Prov.*, 8, 24, 28, et les écluses d'en haut dans *Isaïe*, 24, 18» (CLAMER, 1. c., 188). Con la irrupción simultánea sobre la tierra de las aguas superiores e inferiores hallóse el mundo al borde del caos. «El mundo de entonces pereció anegado en el agua» *(II Pt.*, 3, 6).

[20] Como las aguas habían subido quince codos por encima de los montes más altos es comprensible que murieran todos los vivientes de sobre la tierra. ¿Cómo podía saber Noé que el agua rebasaba en quince codos el monte más alto? «Quomodo Noe hanc altitudinem cognoscere potuerit, haud facile dici potest» (CEUPPENS, 1. c., 275). «Il est aisé—dice Lambert—de comprendre le raisonnement du narrateur. La hauteur de l'arche étant de trente coudées, il est normal de concevoir qu'elle naviguait immergée de la moitié de sa hauteur, d'environ de quinze coudées. Or, comme les eaux dépassaient précisément aussi de quinze coudées le sommet des hautes montagnes, il suffisait que l'arche parvint au-dessus de ces monts pour qu'elle y prit contact avec le sol ferme» (LAMBERT, 1. c., 586).

[21] Las aguas habían sido el instrumento de la justicia divina. Los pecadores habían perecido, el justo Noé y su

cabo de ciento cincuenta días. Y el día diecisiete del séptimo mes se asentó el arca sobre los montes de Ararat [22]. Siguieron menguando las aguas hasta el mes décimo, y el día primero de este mes aparecieron las cumbres de los montes. El año 601, en el primer mes, el día primero de él comenzó a secarse la superficie de la tierra. Y el día veintisiete del segundo mes estaba ya seca la tierra. Habló, pues, Dios a Noé diciendo: «Sal del arca tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo. Saca también todos los animales de toda especie, aves, ganados y todos los reptiles que se arrastran sobre la tierra; llenad la tierra, procread y multiplicaos sobre ella» [23]. Salió, pues, Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hi-

---

familia estaban en el arca amparados en la misericordia divina. Tiempo era de volver la libertad a los allí encerrados. El viento cálido del desierto púsose al servicio de Dios para secar la superficie de la tierra.

[22] Corresponde al babilónico Urartu, nombre de país (*II Reg.*, 19, 37; *Ier.*, 51, 27), situado en Armenia, entre el río Araxes y los lagos de Van y Urmia. «Selon une autre tradition le pays d'Ararat serait à identifier avec le Kurdistan au nord de l'Assyrie et de la Méssopotamie, tradition qui s'appuie sur le Targum d'Onkelos, le Pentateuque samaritain et la Peschitto qui ont rendu Ararat par Kardu. De même le mont Nizir de l'épopée de Guilgames, bien connu par les Annales des rois assyriens, est également localisé dans le Kurdistan, mais aurait, au témoignage de plusieurs anciens, fait partie de l'Arménie dont les frontières d'ailleurs ont varié au cours des âges. Quelle que soit la région ou les montagnes qu'avait en vue l'auteur, celle-ci ne pouvait qu'étre très élevée puisque ce n'est que 73 jours après que l'arche s'y était arrêtée qu'émergèrent les sommets des autres montagnes» (CLAMER, l. c., 189-190).

[23] Con el diluvio se puso término al mundo antiguo y después de él empieza uno nuevo. El texto da a entender que nos hallamos frente a una nueva creación y, por lo mismo, pone de nuevo en boca de Dios la orden que dió a los animales en la primera creación (1, 28) de multiplicarse y llenar la tierra.

jos, y salieron también todas las fieras, ganados, aves y reptiles que se arrastran sobre la tierra, según sus especies.»

CAP. 9, 1-17: «Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y llenad la tierra; que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra, y todos los ganados, y todas las aves del cielo, todo cuanto sobre la tierra se arrastra y todos los peces del mar: los pongo todos en vuestro poder [24]. Cuanto vive y se mueve os servirá de comida; y asimismo os entrego toda verdura. Solamente os abstendréis de comer carne con su sangre [25].

---

[24] Es manifiesta la analogía de este pasaje con *Gen.*, 1, 26-28. Dios bendice a Noé y a sus hijos, imponiéndoles el precepto de procrear y multiplicarse para repoblar la tierra desierta. Al hombre se le proclama de nuevo rey de la creación, autorizándole dispusiera de los animales para su uso. Con esta nueva era cesa el régimen vegetariano que se impuso al hombre a raíz de su creación y se le autoriza a comer en adelante la carne de «todo cuanto vive y se mueve». La tradición sacerdotal no distingue entre animales puros e impuros en este período antiguo de la Historia, distinción que empezó con la ley mosaica. «Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren ist also nicht in der Natur begründet, sondern eine spezielle Gehorsamsforderung, die Gott später an Israel richtet» (JUNKER, 1. c., 34).

[25] El documento sacerdotal considera la prohibición de comer la carne con su sangre de una importancia igual a la observancia del descanso sabático *(Lev.*, 3, 17; 7, 26-27; 17, 10-14; *Deut.*, 12, 16, 23-25; 15, 23). Para Ezequiel (33, 25-26) el hecho de comer la carne con su sangre es considerado como un pecado tan grave como la idolatría, el homicidio y el adulterio. ¿En qué se funda esta prohibición referente a la manducación de la sangre? En la creencia de la conexión existente entre la vida y la sangre, considerada ésta última como el alimento y la sede del principio vital (nefesch); «Porque la vida de la carne es la sangre» *(Lev.*, 17, 11, 14). Beber la sangre de los animales equivalía a ingerir su principio vital, el cual procede de Dios. «On ne saurait dire si au début

Y, ciertamente, yo demandaré vuestra sangre, que es vuestra vida, de mano de cualquier viviente, como la demandaré de mano del hombre, extraño o deudo. El que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios [26]. Vosotros, pues, pro-

---

l'abstention du sang correspondait à une idée religieuse, mais quand les textes bibliques ont été rédigés, cette abstention était tenue pour sacrée: on croyait que le sang était le siège de la vie, et la vie, don de Dieu, n'appartenait qu'à lui. La défense visait donc au respect de la vie et du souverain domaine de Dieu. Le sang devait ètre répandu *(Deut.,* 12, 23), ou offert à Dieu *(Lev.,* 17, 11, 14), l'homme n'avait pas le droit de le prendre pour lui» (CHAINE, *Le livre de la Genèse,* 123). La prohibición de beber la sangre de los animales fué mantenida por los Apóstoles *(Act.,* 15, 29) y está en vigor entre los árabes.

[26] Dios, que autorizó a Noé matar a los animales para comer su carne, prohibe taxativamente derramar la sangre del hombre. La sangre, en general, pertenece a Dios, pero en grado eminente le pertenece la sangre del hombre, por haber sido éste creado a imagen de Dios. Dios vengará esta sangre, como lo hizo con la de Abel (4, 10), y a este efecto delega al hombre mismo con una fórmula general que legitima a la vez el castigo del culpable por la justicia estatal y su ejecución por los parientes de la víctima, los «vengadores de sangre» (*Núm.,* 35, 19; *Deut.,* 19, 12). Véase DE VAUX, l. c., 65. De esta venganza no escapan los mismos animales, los cuales en caso de matar a un hombre debían ser ejecutados. «Si un buey acornea a un hombre o a una mujer, y se sigue la muerte, el buey será lapidado, no se comerá su carne» (*Ex.,* 21, 28). En cuanto a la ley del Talión, escribe CEUPPENS: «In legislatione Hammurapi ultionem sanguinis iam invenimus; apud tribus vagas quae Beduini vocantur nostris diebus adhuc exsistit. Hebraei sanguinis vindictam etiam admiserunt; quando frater fratrem suum occidit a propriae suœ familiae membris interficiatur oportet; haec vero consuetudo ulciscendi sanguinem lege mosaica magis specificatur, at punitionis ius solis civitatis senioribus seu auctoriatati

cread y multiplicaos, y henchid la tierra y dominadla.» Dijo también Dios a Noé y a sus hijos: «Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descendencia después de vosotros; y con todo ser viviente que está en vosotros, aves, ganados y fieras de la tierra, todos los salidos con vosotros del arca. Hago con vosotros pacto de no volver a exterminar a todo viviente por las aguas del diluvio, y de que no habrá ya más un diluvio que destruya la tierra» [27]. Y añadió Dios: «Ved aquí la señal del pacto que establezco entre Mí y vosotros, y cuantos vivientes están con vosotros, por generaciones sempiternas pongo mi arco en las nubes, para señal de mi pacto con la tierra, y cuando cubriere yo de nubes la tierra aparecerá el arco, y me acordaré de mi pacto con vosotros y con todos los vivientes de la tierra, y no volverán más las aguas del diluvio a destruirla. Estará el arco en las nubes, y Yo lo veré, para acordarme de mi pacto eterno entre Dios y toda alma viviente y

---

legitimae reservabitur» (*Num.*, 25, 33; 35, 14; *Deut.*, 4, 42). L. c., 283.

[27] Dios hace un pacto con Noé y sus hijos, con todo ser viviente, y con toda la tierra en general, sin que se hable de una obligación por parte de la criatura. Dios se compromete formal y absolutamente a no exterminar de nuevo a todo ser viviente, cualquiera que sea la conducta moral y religiosa del hombre. En el relato del gran cataclismo es esta promesa formal lo que constituye a los ojos de los hagiógrafos y de los lectores el elemento más importante, el que da a toda la narración su verdadera significación religiosa. No es una exageración decir que la fe religiosa de Israel en su Dios salvador postulaba, y aún exigía, no solamente las transformaciones que ha sufrido la leyenda del diluvio al pasar de Mesopotamia y Canaán a los relatos bíblicos, sino también la conclusión que los hagiógrafos dan a estos relatos. Puede decirse que, por medio de la alianza de Dios con Noé y sus hijos, ha dado Dios a los hombres la tierra para que la habiten con tranquilidad. LAMBERT, *Il n'y aura plus jamais de déluge* (Genése, 9, 11), 1. c., 589.

toda carne que hay sobre la tierra. Esta es—dijo Dios a Noé—la señal del pacto que establezco entre Mí y toda carne que está sobre la tierra» [28].

Después de una lectura atenta del contenido de las narraciones yahvista y sacerdotal se puede observar que, al lado de elementos propios, existen noticias y rasgos que son comunes a ambas tradiciones. Como datos particulares del relato yahvista figuran el hecho de soltar Noé algunas aves para cerciorarse del estado de la tierra después del diluvio, y la construcción de un altar sobre el cual ofreció él un sacrificio. Todo el texto yahvista presenta las mismas características que otras veces hemos señalado en esta tradición, ta-

[28] Era costumbre entre los antiguos—en los tiempos en que los contratos eran sólo de viva voz—proponer una señal externa que recordara a los contrayentes las obligaciones que habían asumido al concluir un pacto o una alianza. Así vemos que la circuncisión debía ser la señal del pacto habido entre Dios y Abraham *(Gen.,* 17, 1-14). Al arco iris, fenómeno que ya existía antes, se le daba esta nueva significación. Entre asirios y babilonios el arco iris era considerado a veces como presagio de cosas favorables y otras veces de sucesos nefastos. Cuando se despliega en forma de tienda sobre alguna ciudad es anunciador de cosas buenas. Interpretando la significación de este fenómeno, escribía un sacerdote adivino de Uruk: «Un arco iris se extendía desde el horizonte hasta las alturas de los cielos sin que el dios de la tempestad provocara una inundación. Debe notarse que, cuando un arco iris se encuentra por encima de una ciudad, entonces ésta, el rey y los grandes serán sanos y salvos» (M. J. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assiriens,* II, 1905, 740). No es imposible que nuestro hagiógrafo tomara esta idea del arco iris como signo de alianza por razón de que el Antiguo Oriente consideraba este meteoro como símbolo de las disposiciones favorables de la divinidad. Véase LAMBERT, l. c., 590; CEUPPENS, l. c., 285; PLESSIS, *J., Babylone et la Bible, Dictionnaire de la Bible, Suppl.,* col. 764; CLAMER, l. c., 195.

les como abundantes y hasta atrevidos antropomorfismos (6, 6-7; 7, 16; 8, 20-22), colorido en la exposición y el constante uso del término *Yahvé* para designar a Dios. El relato sacerdotal es más amplio que el yahvista y presenta gran acopio de precisiones y detalles. Señala con minuciosidad las medidas del arca (6, 14-16), determina las provisiones que debía introducir Noé y que habrían de servir de comida a hombres y animales. Indica el nivel de las aguas, menciona el monte Ararat, en cuya cima descansó el arca (8, 4), y el viento que secó las aguas. Se hallan en este relato abundantes notas cronológicas que determinan la duración del diluvio. En el relato sacerdotal Dios manda a Noé que abandone el arca (8, 15-19) y le hace objeto de una bendición, seguida de un largo discurso en el que Dios da a Noé la seguridad de que no habrá más diluvio sobre la tierra (9, 1-17). Como nota característica del relato figura también el hecho de que Dios autorice al hombre para que, en adelante, pueda utilizar la carne de los animales en alimento propio, poniendo con esto término al régimen vegetariano que se le había impuesto a raíz de su creación (1, 29) [29].

---

[29] Dos series de textos se han conservado referentes a la manducación de carnes en los orígenes. Según la tradición yahvista (3, 21; 4, 4, 7; 7, 2) se sacrificaban animales antes del diluvio. Dios proporcionó túnicas de pieles a nuestros progenitores (3, 21); Abel ofreció en holocausto lo mejor de su rebaño (4, 4); Noé introdujo en el arca siete pares de animales mundos, probablemente, para servirse de ellos como de alimento y para ofrecerlos en sacrificio. De estos textos se deduce que antes del diluvio se mataban animales. ¿Comía el hombre sus carnes? Ningún testimonio se conserva a este respecto. Los animales carnívoros, ¿lo fueron desde el principio? Es de suponer que sí. En otra serie de textos (1, 29, 30; 9, 3, 3), de procedencia P, se da a entender que antes del diluvio hombres y animales se alimentaban exclusivamente de hier-

Junto con este nuevo régimen alimenticio se prohibe al hombre «comer la carne con su sangre» (9, 4), porque era creencia en el antiguo Israel que la sangre era la sede de la vida, y ésta, que es un don de Dios, le pertenece a El exclusivamente. Especial respeto merece la sangre humana, porque el «hombre ha sido hecho a imagen de Dios (9, 6). Otra idea que se desarrolla en el discurso divino, con que se termina el relato del diluvio, es la de la alianza. Noé es el padre del mundo nuevo, como Adán lo fué del antiguo. Dios hace un pacto con Noé y «con cuantos vivientes están con vosotros, por generaciones sempiternas» (9, 12).

Junto a estos pocos elementos característicos de cada uno de los mencionados relatos cabe señalar los puntos fundamentales comunes a ambas narraciones. En primer lugar, en uno y otro documento se observa el más puro monoteísmo. A diferencia de las cosmogonías paganas, en todo el relato bíblico figura un solo y único Dios que determina, en sus inescrutables designios, acabar con la humanidad pecadora por

---

bas. Una paz paradisíaca reinaba entre el hombre y el mundo animal, armonía y paz que reflorecerán en los futuros tiempos mesiánicos (*Is.*, 11, 6-8). Con el diluvio aquel equilibrio cesó, autorizando Dios al hombre para que comiera la carne de los animales. «Les Hébreux aimaient les viandes; ils réjouissaient leur âme devant Yahvé en mangeant les victimes du sacrifice (*Deut.*, 12, 4-7; 17, 18); pour les temps messianiques des festins de viandes grasses étaient promis (*Is.*, 25, 6). La perfection du régime végétarien que P transporte aux origines et que Daniel tenait à pratiquer (*Dan.*, 1, 8-16) se retrouve chez les orphiques et chez les pytagoriciens; elle vient chez les juifs de spéculations dont en ne saurait préciser les motifs et les origines et qui ne paraissent pas avoir exercé d'influence sur la nation. Aux origines chrétiennes, certains fidèles ne voulaient manger que des légumes (*Rom.*, 14, 1-23)» (CHAINE, l. c., 123).

medio de un diluvio de aguas, y que ejecuta minuciosamente sus planes sin ayuda de ninguna otra divinidad. En la Biblia no se habla de un consejo de dioses reunidos para recabar su mutuo parecer acerca de la conveniencia de mandar un diluvio sobre la tierra. Dios, por su plenitud de ser, habla consigo mismo, decide castigar a los hombres pecadores con una espantosa inundación y pone en práctica sus designios. No tiene necesidad del concurso de otros dioses para ejecutar sus planes, ya que basta su palabra para que todos los elementos de la naturaleza se pongan incondicionalmente a sus órdenes. A su mandato las nubes mandan la lluvia en cantidad suficiente para que los designios divinos se cumplan; impera al viento para que, una vez cese la lluvia, seque la tierra empapada de agua. Dios quiere salvar al hombre que permaneció fiel a sus mandatos y le sugiere los medios que debe poner en práctica para sobrevivir a la catástrofe. Los planes divinos se cumplen con minuciosa exactitud, porque la omnipotencia de Dios es infinita y su dominio sobre el mundo creado, absoluto.

En todo el relato del diluvio aparece un Dios santo, que odia el pecado y que castiga al hombre porque «todos los pensamientos y deseos de él solo y siempre tendían al mal» (6, 5). En Dios la justicia y la misericordia se unen estrechamente, al dar a cada hombre su recompensa según su conducta. A los pecadores empedernidos los sepulta bajo las aguas, a los justos da su gracia, corriendo en su ayuda. Como el lector puede observar, en todo este relato bíblico existe un fondo teológico de suma importancia, en el que aparecen los principales atributos divinos y en donde se nos demuestra la acción de Dios sobre el mundo. El hagiógrafo pudo presentar a sus lectores un grandioso y armónico conjunto de verdades histórico-reli-

giosas, contenidas en dos antiguas tradiciones israelitas sobre el diluvio, con sólo procurar en su redacción combinarlas hábilmente. Con ello, además de un fin didáctico, consiguió el autor último inspirado recordar a sus contemporáneos que la descripción que hacía del diluvio no era invención suya, sino la simple reproducción de dos antiguas recensiones de un mismo hecho, que, si bien disentían en algunos detalles secundarios, concordaban en cuanto a su fondo teológico.

El diluvio en las tradiciones paganas

En muchos pueblos se ha conservado el recuerdo de una espantosa inundación acaecida en tiempos prehistóricos. R. André, que ha recogido varias de estas tradiciones, las reduce a unas sesenta, de las cuales unas veinte dependen de la tradición babilónico-hebraica, mientras que las restantes son independientes entre sí [30]. Revisten singular importancia los relatos asiro-babilónicos, tanto por su antigüedad como por sus sorprendentes analogías con el texto bíblico. Actualmente se conocen unas seis recensiones babilónicas del diluvio. La más reciente de todas se debe a un sacerdote babilónico llamado Beroso.

a) *Relato de Beroso.*

Escribió este texto acerca del diluvio hacia el año 275 antes de Cristo. Conocemos la obra de Beroso por algunos extractos que hizo de la misma el historiador Alejandro Polyhistor en el siglo I a. de C.,

[30] L. c., 53.

y que utilizó Eusebio de Cesarea en su *Chronica*. Sin embargo, el texto actual ha llegado a nosotros por la transcripción que hizo Syncelle en el siglo IX de nuestra Era. El contenido del famoso texto de Beroso sobre el diluvio es el siguiente:

«El mismo Alejandro (Polyhistor) cuenta también como proveniente de la escritura de los caldeos lo que sigue: Habiendo muerto Ardetes, su hijo Xisuthros reinó dieciocho sares de años [31]. En tiempo de su padre tuvo lugar el grande cataclismo, cuya historia se describe de la siguiente manera: Habiéndole aparecido Cronos en sueños, le dijo que el quince del mes Daissios (mayo-junio) serían destruídos los hombres por un cataclismo [32]. Mandó, pues, después de haber enterrado todos los manuscritos, los comienzos, los medios y los fines, dejarlos en la villa del sol, Sippar; después construir un bajel y entrar en él con los parientes y los amigos íntimos, meter alimentos y bebidas, introducir animales, aves y cuadrúpedos, y, después de haberlo dispuesto todo, navegar. Si alguien le pregunta adónde quiere navegar, dirá: «Hacia los dioses, para pedir que sucedan a los hombres cosas buenas.» El no desobedeció y construyó un barco de cinco estadios de largo [33] por dos de ancho,

---

[31] Un *sar* equivale a tres mil seiscientos años. «On s'étonne de la longévité des patriarches bibliques antédiluviens. Que dire du héros sumérien du déluge qui, selon Bérose, a régné dixhuit sares d'années, c'est-à-dire, 18 fois 3.600 ans, ce qui donne un chiffre bien plus impressionant que les 600 ans de Noé, au moment du déluge?» (LAMBERT, 1. c., 704).

[32] Como la tradición sacerdotal, Beroso indica que el diluvio empezó en el mes de Daisios, que, según Flavio Josefo, corresponde al mes hebraico de Siwan, es decir, a nuestro mayo-junio.

[33] El estadio equivale a 175 metros. De ahí resulta que la longitud del bajel era de 875 m. y su anchura de 360. El *Titanic*, hundido por un *iceberg* el 14 de abril de 1912, tenía 271 m. de largo. La recensión armenia señala las

pues arregló todas las cosas convenidas, y embarcó a la mujer y a los amigos íntimos.

Habiéndose producido el cataclismo y habiéndose parado en seguida, Xisuthros soltó algunos de los pájaros. Pero, no habiendo encontrado éstos ni alimento ni lugar donde posarse, regresaron al arca. Pasados algunos días Xisuthros soltó de nuevo los pájaros, que regresaron al arca con las patas cubiertas de barro. Habiéndolos soltado por tercera vez, no regresaron al bajel. Comprendió Xisuthros que la tierra aparecía. Habiendo quitado una parte de las piezas del bajel, y dándose cuenta de que el bajel había encallado sobre una montaña, desembarcó con la mujer, la hija y el batelero. Después, una vez besada la tierra, erigieron un altar y, sacrificando a los dioses, se hizo invisible con los que habían desembarcado.

En cuanto a los que habían quedado en el bajel, como no volvían los que estaban con Xisuthros, desembarcaron y le buscaron llamándole por su nombre. Xisuthros no apareció más, pero una voz resonó en el aire advirtiéndoles que debían ser piadosos, porque por su piedad había partido él para habitar con los dioses, y que su mujer y el piloto habían participado del mismo honor. También les dijo que regresaran a Babilonia y, como se les había dicho, retiraron de Sippar las escrituras para comunicarlas a los hombres y que el país de Armenia era el lugar donde se encontraban.

Cuando oyeron estas cosas sacrificaron a los dioses y marcharon andando a Babilonia. De este bajel encallado en Armenia quedaría todavía una parte en los montes de Cordyanos de Armenia. Algunos raspan el asfalto del bajel y se lo llevan, y se sirven de él para preservativos (amuletos). En cuanto a ellos, habiendo llegado a Babilonia, desenterraron las escrituras de Sippar; después fundaron muchas ciudades, erigieron templos y reconstruyeron Babilonia»[34].

---

siguientes medidas: 15 estadios de longitud, es decir, 2.700 m.

[34] Una de las mejores traducciones de esta narración, y más al alcance de los lectores, es la de E. DHORME.

Como veremos, este relato presenta muchas analogías con el texto de la epopeya de Guilgamesch.

b) *Recensión de Nippur.*

En una campaña arqueológica, llevada a cabo en Nippur por una misión norteamericana, apareció una narración del diluvio en lengua sumeria. De mucho tiempo se suponía que las tradiciones escritas en lengua acádica, hacia el segundo milenio antes de Cristo, eran meras reproducciones de prototipos más antiguos de origen sumerio. Esta suposición se ha convertido en certeza después de esta tableta en la que se halla una versión sumeria del diluvio [35]. El documento constaba originariamente de unas trescientas líneas, que han desaparecido en gran parte. Por criterios internos puede conjeturarse que esta recensión remonta a los años 1900-1750 a. de C. Presenta grandes analogías con el contenido del poema de Guilgamesch y se ha creído que existe dependencia literaria entre ambos documentos. Como en Guilgamesch, se habla de un Consejo celebrado por los dioses, en el cual se decretó el diluvio. Una divinidad se pone en contacto con Ziusudra y le revela la decisión tomada por los dioses.

> «Pon atención a mi mandato: por (decisión) nuestra un diluvio invadirá los centros de culto, para destruir la simiente del género humano. Esta es la deci-

---

Recueil Edouard Dhorme, París, 1951, 580-583, que reproducen Parrot, 1. c., 28-30, y Lambert, 1. c., 703-706.

35 Descubierta por A. Poebel en 1913 y publicada por él mismo al año siguiente. Texto en Lambert, 1. c., 702 (traducción Dhorme, *Recueil,* 565-566); Parrot, 1. c., 26-28; G. Contenau, *Le déluge babylonien,* París, 1952, 100-101; Ceuppens, 1. c., 304-306.

sión, la palabra de la asamblea de los dioses, el mandamiento de Anu y de Enlil... Los huracanes, con violencia extrema, atacaron como si fueran uno solo. En el mismo tiempo el diluvio sumergió los lugares de culto. Después, durante siete días y siete noches, el diluvio se desparramó por el país y el inmenso bajel fué zarandeado por el huracán sobre las encrespadas aguas. Utu (el sol) apareció, el que arroja la luz sobre el cielo y la tierra. Ziusudra (Ziud-suddu) abrió una ventana del inmenso navío. Utu, el héroe, arrojó sus rayos en el interior del inmenso bajel. Ziusudra, el rey, se prosternó delante de Utu, el rey mata un toro, degüella un carnero... Ziusudra, el rey, se postra delante de Anu y Enlil; la vida, como la de un dios, a él le da Enlil; la vida eterna, como la de un dios, Enlil crea para él. Fué entonces cuando Ziusudra, el rey, llama a Ni-gil-ma con este nombre: «Simiente de humanidad». En un país..., el de Dilmun, los dioses le hicieron habitar.»

c) *Coloquio entre Ea y Xisuthros.*

Esta corta narración, de diecisiete líneas, fué encontrada en Nínive por G. Smith. A pesar de su mal estado de conservación es fácil averiguar su contenido. El dios Ea habla con Atrahasis y le ordena que construya un arca en la cual debe entrar él, su familia, su parentela, sus obreros y animales del campo. Atrahasis replica que nunca ha construído un arca, por lo cual dice a Ea:

«Dibuja una imagen de la misma sobre la arena; veré yo aquella imagen y construiré el arca» [36].

En una versión babilónica proveniente de Sippar,

---

[36] H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlín, 1926, 200; PRITCHARD, 1. c., 105; CEUPPENS, 1. c., 308.

y que se ha conservado en pésimo estado, se dice que Enlil provocó un diluvio para acabar con los grandes ruidos de los hombres.

«El ruido que hace la humanidad es ya excesivo; su tumulto hace imposible el sueño. Que sean cortadas las higueras, y que no tengan los hombres alimentos para llenar su vientre. Que Adad restrinja sus lluvias sobre ellos..., que las fuentes se sequen, que el agua no mane de los manantiales..., que no caiga la lluvia del cielo, que los campos disminuyan su producción» [37].

d) *Fragmento de Hilprecht.*

Esta recensión, de catorce líneas, fué encontrada entre las ruinas de la antigua ciudad de Nippur y publicada por H. V. Hilprecht. Según el editor, el texto de esta leyenda babilónica del diluvio remonta al año 2000 a. de C. El texto se halla en pésimo estado de conservación, como podrá apreciar el lector:

«Yo desencadenaré... barreré todos los hombres juntos... antes que llegue el diluvio... llevaré la ruina, la destrucción, el aniquilamiento... construye un grande bajel y que su construcción sea... cuya altura total... que sea un bajel de carrera, «conservador de vida» será su nombre... cúbrele con un techo sólido... introducirás en ella bestias salvajes, aves del cielo... y la familia» [38].

---

[37] GRESSMANN, l. c., 206-208; PRITCHARD, l. c., 104-106; CONTENAU, l. c., 97-100.

[38] GRESSMANN, l. c., 199; PRITCHARD, l. c., 105; H. V. HILPRECHT, *The earliest version of the babylonian deluge story and the temple library of Nippur*, 1910, facs. I, vol. 5; P. DHORME, *Bulletin, Anniversary volume Hilprecht*, «Revue Biblique», 19 (1910), 628-629.

Según el P. Ceuppens [39], del contenido de este texto se deduce que: 1) En todo el relato habla un solo y mismo Dios. 2) Que el diluvio fué universal. 3) Que pereció en él todo el linaje humano. 4) Que se salvó un hombre, al cual mandó Dios que fabricara un arca en donde entrara él y su familia. 5) Que debía introducir en ella animales de la tierra y aves del cielo de cualquier especie. Según el mismo autor esta recensión de Hilprecht es estrictamente monoteística, lo que admite también K. Marti, y puede considerarse como la más antigua de todas la recensiones conservadas del diluvio. Sin embargo, nos parece muy aventurado asegurar que esta antigua narración sea monoteísta por razón de que únicamente se ha conservado de la misma un fragmento muy corto y mutilado. En el texto conservado puede concederse que sea un mismo Dios el que hable, pero, ¿quién nos asegura que el documento completo fuera monoteísta?

e) *Poema de Guilgamesch* [40].

La narración babilónica más extensa del diluvio es la que se conserva en el llamado poema de Guilgamesch. Se admite comúnmente que fué escrito hacia el año 2000 a. de C., es decir, en una época anterior

---

[39] L. c., 311-312.

[40] Muchas cajas con tablillas cuneiformes encontradas en Nínive durante las excavaciones practicadas durante los años 1849-1854 fueron a parar al British Museum. Como los dirigentes de dichas excavaciones desconocieran su valor, interpretando como motivos ornamentales textos de escritura cuneiforme, dieron poca importancia a aquellos hallazgos y, por lo mismo, tomaron pocas precauciones para asegurar su perfecta conservación durante su travesía.

a la de Abraham. Por su importancia daremos a continuación una versión castellana completa del texto, anotando seguidamente las analogías y discrepancias que presenta con el relato bíblico.

«Umnapischtim dijo a Guilgamesch: Quiero revelarte, Guilgamesch, una palabra escondida y un secreto de los dioses: a ti lo diré yo: Schurruppak —una villa que tú conoces y que está situada en la ribera del Eufrates—era ya una villa antigua cuando el corazón de los dioses les movió a hacer un diluvio en ella. Los dioses grandes, a saber, Anu, su padre; el valiente Enlil, su consejero; Minurta, su portatronos; Ennugi, el inspector de los canales; Ninigiku-Ea había estado en consejo con ellos y sus palabras repitió a un seto: ¡Seto!, ¡seto!, ¡muro!, ¡muro!, ¡seto!, oye, ¡muro!, entiende. Hombre de Schurruppak, hijo de Ubar-Tutu, ¡destruye tu casa, construye un bajel, renuncia a los bienes, busca la vida! Toma a bordo del bajel la simiente de toda vida. Del bajel que construirás, ¡que sean medidas sus dimensiones!, ¡que sean iguales su longitud y su latitud! Colócalo sobre el abismo del mar.»

Yo comprendí y dije al Dios Ea, mi señor: «¡Señor mío! Todo lo que tú has dicho lo tendré en cuenta y obraré de conformidad. Pero, ¿qué responderé yo a la vida, a la población y a los ancianos?» Ea abrió su boca y habló, y dijo a mí, su siervo: «Tú les hablarás así: En verdad el dios Enlil me ha tomado

---

En 1863 G. Smith entró en British Museum en calidad de reparador, con la misión de unir y clasificar las tablillas procedentes de Nínive. En 1872, en una comunicación a la Society of Biblical Archaeology, con el título: *The Chaldean Account of the Deluge,* anunció que se había hallado un relato del diluvio en escritura cuneiforme. Consta el texto actual de 326 líneas, de las cuales 200 tratan del diluvio. Véase Parrot, 1. c., 15-17. En las colecciones mencionadas anteriormente se hallan diversas versiones de esta epopeya. Utilizamos directamente la versión de Dhorme, *Recueil,* 1. c., 561-584, y la versión castellana de J. Enciso, *Problemas del «Génesis»,* Vitoria, 1936, 171-179.

ojeriza y no puedo morar en vuestra villa; en el suelo de Enlil no puedo poner mi planta. Por lo mismo, descenderé hacia el abismo de las aguas y habitaré con mi señor Ea. Sobre vosotros haré llover la opulencia..., el de las aves, el escondrijo de los peces..., cosecha. Por la mañana lloveré salvado *(kukku)*, por la tarde una lluvia de trigo *(kibati)*... Al quinto día tracé el plano. Su superficie era de un iku [41], sus paredes tenían ciento veinte codos de alto y cada lado del techo cuadrado medía ciento veinte codos [42]. Trace la forma de su fachada, yo la dibujé; hice subir el bajel a seis pisos. Dividí su... en siete partes. Dividí su interior en nueve partes. Puse en la mitad cornamusas contra las aguas. Escogí un bichero y coloqué lo necesario. Eché seis *sars* de asfalto en el horno, tres *sars* de alfalto... al interior. De los tres *sars* de aceite que llevaban sus esportilleros salvé un *sar* de aceite que reservé en la cala, dos *sars* de aceite que escondió el batelero. Inmolaba bueyes para el pueblo, y cada día mataba carneros. Daba de beber a la muchedumbre mosto, vino de dátiles, aceite y vino en cantidad como si fuera agua del río, e hice una fiesta como en el día de Año Nuevo. Abrí un frasco de ungüento y metí allí la mano. El día séptimo estaba terminado el bajel, los... eran difíciles, pero los constructores cargaron el puente del bajel por arriba y por abajo, de manera que sus dos terceras partes estaban bajo las aguas.

Cargué todo lo que tenía. Toda la plata que tenía la cargué, así como el oro. Cargué todo cuanto poseía. Hice entrar en el interior del bajel toda mi familia y mi parentela. Animales del campo, bestias salvajes, artífices, a todos hice subir. El dios Schamasch me había fijado el momento. «Por la mañana lloverá salvado; por la tarde habrá una lluvia de trigo; entra entonces en el arca y cierra tu puerta.» Llegó este

---

[41] Cerca de tres mil quinientos metros cuadrados.

[42] «Si l'on s'en tient aux chiffres du texte, il s'agit d'un coffre cylindrique dont la hauteur était égale au diamètre, à savoir dix *gar* ou 120 coudées: bref, una «guffah» très haute de 62,50 mètres et d'un diamètre égal à sa hauteur» (LAMBERT, 1. c., 695).

momento: por la mañana llovió salvado, por la tarde una lluvia de trigo. Observé el aspecto del día; al hacerlo tuve miedo. Entré en el bajel y cerré mi puerta. Al piloto del bajel, a Puzar-Kurgal, el batelero, confié el bastimento con todo lo que contenía.

Desde que brilló la aurora subió del fundamento de los cielos una nube negra en la cual aullaba el dios Adad. El dios perfecto y el dios rey marchan delante. Los portatronos andan por la montaña y el país. El dios Ir-ra, el grande arranca el mástil. El dios Minurta se adelanta; él ha hecho correr el depósito. El dios Anunnaki ha traído antorchas que con su llama abarcan el país. Del dios Adad el ruido llega a los cielos. Todo lo que brillaba se ha cambiado en tinieblas... un día la tempestad... sopló con rapidez y... la montaña. Desde que la lucha se encarniza ante las gentes... el hermano no ve más al hermano, las gentes ya no se reconocen.

En los cielos los dioses tuvieron miedo del diluvio y huyeron. Subieron al cielo del dios Anu. Los dioses se acurrucaron como perros, se echaron fuera. La diosa Ischtar grita como una mujer que pare; ella vocifera, la dama de los dioses, de buena voz: ¡Que este día se cambie en barro, en que yo, en la asamblea de los dioses, he dicho el mal! ¿Cómo pude decir mal en la asamblea de los dioses, ordenar un combate para hacer perecer a mis gentes? ¿Es que doy a luz a mis gentes para que, como pequeños peces, llenen el mar? Los dioses Anunnaki lloran con ella, los dioses gritan y se deshacen en llanto. Tienen los labios cerrados y esperan el fin. Seis días y seis noches sopla el viento; el diluvio, la tempestad barre el país.

A la llegada del séptimo día es dominada la tempestad, el diluvio, que había librado una batalla como un ejército. El mar se tranquilizó, el huracán callóse, el diluvio cesó. Cuando miraba el mar, todo ruido se había calmado, pero toda la humanidad se había convertido en barro. La llanura se asemejaba a un tejado. Abrí la ventana y la luz cayó sobre mi mejilla, me bajé y senté, yo lloré, por mi mejilla corrían las lágrimas. Oteaba los parajes del horizonte del mar. A doce leguas... emergía una isla. En el monte Nisir se paró el arca. El monte Nisir retuvo el bajel y no le dejó mover. Un día y un segundo día el monte

Nisir retuvo el bajel y no le dejó nadar. Un tercer día, un cuarto día, el monte Nisir retuvo el bajel y no le dejó nadar. Un quinto día, un sexto día, el monte Nisir retuvo el bajel y no le dejó mover.

Cuando llegó el séptimo día hice salir una paloma y la solté. La paloma se marchó y volvió; como no halló lugar donde reposar sus pies regresó. Hice salir una golondrina y la solté. La golondrina marchó y regresó; al no encontrar sitio donde posarse volvió. Hice salir un cuervo y lo solté. El cuervo marchó y vió la desecación de las aguas. Come, chapotea, grazna y no vuelve. Hice salir a los cuatro vientos.

Ofrecí un sacrificio. Coloqué una ofrenda sobre la cima de la montaña; instalé siete incensarios en su parte inferior; yo esparcí cañas, cedro y mirto. Los dioses aspiraron el olor, los dioses aspiraron el buen olor, los dioses, como las moscas, se reunieron encima del sacrificador.

Al llegar a lo alto la diosa suprema (Ischtar) blandió los grandes espantamoscas que había construído el dios Anu, siguiendo su deseo: ¡Oh dioses que estáis aquí!, tan verdadero que no olvidaré los *lapis* de mi cuello, yo me acordaré de estos días y no los olvidaré jamás. Que los dioses vengan a la ofrenda, pero que el dios Enlil no se presente a ella por no haber reflexionado al desencadenar el diluvio, porque ha entregado mis gentes a la destrucción.

Cuando en lo alto llegó el dios Enlil divisó el bajel y se irritó. El dios Enlil se encolerizó contra los dioses, contra los siete: ¿Quién ha salido, pues, en vida, cuando ningún hombre debía sobrevivir a la destrucción? El dios Minurta abrió su boca y habló y dijo al bravo dios Enlil: «¿Quién, pues, sino el dios Ea crea una cosa? Es Ea quien sabe todo el asunto.» El dios Ea abrió su boca y habló y dijo al bravo Enlil: «¡Oh tú, sabio entre los dioses, oh bravo! ¿Cómo, cómo no has reflexionado y has desencadenado el diluvio? El pecador, que cargue con su pecado; el que cometa una falta, que cargue con ella. Pero afloja un poco para que no sea aniquilado; tolera, para que no sea... ¡En lugar de mandar un diluvio, que se levante un león y diezme a las gentes! ¡En vez de desencadenar un diluvio, que aparezca un leopardo y diezme a las gentes! ¡En vez de un diluvio, que haya hambre

y que ella... al país! ¡En vez de provocar un diluvio, que el dios Irra se levante y que azote el país! En cuanto a mí, yo no he revelado el secreto de los dioses grandes. Al muy inteligente yo le he hecho ver sueños y ha oído los secretos de los dioses. Ahora, pues, su consejo es su consejo.»

Entonces el dios Fuente (?) montó en el bajel, tomó mi mano y me condujo e hizo arrodillar a mi mujer junto a mí; tocó nuestra frente y, estando en medio de nosotros, nos bendijo. Antes Umnapischtim era un humano y ahora Umnapischtim y su mujer, ¡que sean los dos semejantes a nosotros! ¡Que habite Umnapischtim lejos, en la desembocadura de los ríos! Me tomaron y me hicieron habitar en la desembocadura de los ríos.»

Como el lector habrá podido colegir de la lectura, el poema de Guilgamesch presenta sorprendentes analogías con la narración bíblica del diluvio. Los principales puntos en que puede apreciarse este semejanza son: 1) Los dioses se reunieron en asamblea y determinaron destruir a la humanidad por razón de sus faltas. 2) Ea revela a *su amigo* Umnapischtim la decisión de los dioses acerca del diluvio. 3) Los dioses dan a Umnapischtim la orden de construir un arca. 4) La divinidad señala las dimensiones que deberá tener el artefacto. 5) El arca deberá calafatearse con pez por dentro y por fuera. 6) Estará provista de puertas y ventanas. 7) Umnapischtim entra en el arca con su familia y animales de toda especie. Se diferencia del texto bíblico en cuanto que se admiten en el arca la parentela de Umnipischtim, los obreros y el timonero, a quien se encargó el gobierno de la barca. 8) Llega el diluvio y toda la humanidad «vuelve al polvo». 9) Soltó Umnapischtim una paloma, que regresó al arca; libertó en segundo lugar una golondrina, que volvió a su punto de partida, pero no el cuervo, que mandó en tercer lugar. 10) La nave descansó so-

bre el monte Nisir. 11) Umnapischtim ofrece un sacrificio que fué agradable a los dioses. 12) Enlil se reconcilia con Umnapischtim, lo que responde en cierta manera con el texto bíblico cuando dice que Dios estableció un pacto con Noé y su descendencia: «Hago un pacto con vosotros de no volver a exterminar todo viviente» (9, 8-11). 13) Enlil bendijo a Umnapischtim y a su mujer, lo que recuerda la bendición de Dios a Noé. 14) Según el texto de Beroso, el diluvio comenzó en el mes de Daissios, que corresponde a los meses de mayo y junio, fecha que concuerda con el testimonio del documento o tradición sacerdotal. «Resumiendo, tenemos a nuestra disposición, en la literatura bíblica y babilónica, un conjunto de textos que se refieren a un cataclismo devastador, del cual, gracias a un bajel o arca, logró salvarse una familia: la de Noé, según la Biblia; y la de Umnapischtim, Atrahasis, Ziusudra, Xisuthros para los babilonios. El parentesco de todos los textos es innegable y salta a la vista de cualquiera» [43].

Al lado de estas sorprendentes analogías existen graves divergencias. La diferencia principal consiste en que el relato bíblico es eminentemente monoteísta, mientras que todas las narraciones babilónicas son politeístas. Conscientemente hemos escrito que la totalidad de los relatos babilónicos son politeístas porque no vemos la razón por la cual Ceuppens puede asegurar que el relato de Hilprecht sea monoteísta [44]. Dicha relación se ha conservado en pésimo estado y sólo disponemos de unas pocas líneas, que no nos permiten determinar si esta narración era o no monoteísta

[43] PARROT, l. c., 32.

[44] «Recensio Hilprecht recensio stricte monotheistica videtur» (CEUPPENS, l. c., 312).

en su conjunto. En cambio, en la Biblia no existe ninguna duda en cuanto a la unidad de creencia en un solo y único Dios. Yahvé o Elohim, según el vocabulario de los respectivos documentos, es el único Dios que lamenta la malicia siempre creciente de los hombres, que, sordos a sus deberes religiosos y morales, se abisman cada vez más en el vicio. Para terminar con tanta corrupción decreta Dios castigar a la humanidad con un diluvio. Tanto en su planteamiento como en la ejecución de sus designios existe en Dios unidad de sujeto y de acción, al revés de lo que sucede en los relatos babilónicos, en donde los dioses se reúnen en asamblea, deliberan y acuerdan contribuir todos, cada uno según su misión, a provocar el diluvio. Adad aúlla, el dios-prefecto y el dios rey marchan delante, el dios Ir-ra arranca el mástil, Ninurta va delante (Guilgamesch).

Pero estos designios de los dioses fracasan en parte por la conducta de Ea, que, llevado de su amistad hacia Umnapischtim, se compadece de él y le revela el plan tramado por los dioses. No es por su piedad, sino por su amistad con Ea por lo que Umnapischtim sobrevivió al cataclismo.

En la Biblia, además de la omnipotencia de Dios, resplandece su santidad, justicia y soberanía sobre todo el universo. La moralidad, en cambio, de los dioses del panteón babilónico deja mucho que desear. Son caprichosos, astutos, informales, traidores; recurren al engaño y a la mentira para conseguir sus fines. En la versión babilónica del diluvio, hallada en Sippar, y que contenía la tablilla II de la serie *Emma ilu awellum,* se dice que Enlil mandó el diluvio para impedir que los hombres hicieran ruido. «El ruido que hace la humanidad se ha hecho excesivo, su tumulto hace imposible conciliar el sueño.» Contra esta decisión de

Enlil dice Ea: «¿Por qué has mandado...? Extenderé la mano sobre las gentes para protegerlas» [45]. Ea recomienda la mentira a Umnapischtim, y es el mismo dios el que hace traición a los otros revelando a «su amigo» la decisión sobre el diluvio.

La asamblea de los dioses conviene unánimemente en decretar el diluvio, sin medir el alcance de su decisión. Al darse ellos cuenta de la magnitud del desastre lloran, vociferan, se amedrentan y acurrucan como perros. Atraídos por el olor del sacrificio ofrecido después del diluvio acuden a él como moscas. Ea miente en la asamblea de los dioses; Ninurta siembra la discordia entre los mismos; Ischtar se lamenta de sí misma y culpa a Enlil, diciendo: «¡Que el dios Enlil no asista a la ofrenda, porque no ha reflexionado al desencadenar el diluvio, porque ha entregado mis gentes a la destrucción!» Al oírle Enlil se irrita.

¡Cuán distinta es la atmósfera religiosa y moral que se respira en el relato bíblico! Un Dios con plenitud de ser, que habla consigo mismo, que decide mandar un diluvio a causa de la pésima conducta de los hombres. En la Biblia aparece un mismo y único Dios que castiga a los malos y salva a los buenos; que ejecuta sus designios por sí sólo, con dignidad y firmeza; que manda a los elementos y le obedecen. En todo el relato no asoma en la conducta divina ni siquiera una sombra de los bajos instintos e inmoralidades que aparecen en los dioses babilónicos.

Otra gran diferencia se refiere al héroe superviviente del diluvio, que se llama Noé en la Biblia y Umnapischtim en el poema de Guilgamesch. Acabado el diluvio Noé conserva su condición de hombre justo

---

[45] Texto en LAMBERT, l. c., 700.

y mortal, en tanto que Umnapischtim es recibido entre los dioses. «Antes Umnapischtim era humano. Ahora él y su mujer sean parecidos a nosotros. Habite Umnapischtim lejos, en la desembocadura de los ríos.» También el héroe del relato de Beroso, Xisuthros, es divinizado después del diluvio; «por su piedad había partido él para habitar con los dioses, y que su mujer y el piloto habían participado del mismo honor». Otras diferencias de menor alcance se refieren: 1) A la diversidad de medidas que debía tener el arca. 2) Al número de personas que debían entrar en la misma. 3) En Babilonia se habla de tempestades, viento, agua y fuego y otros elementos que provocaron la ruina de la humanidad. 4) Umnapischtim soltó una golondrina entre la paloma y el cuervo. 5) El arca encalló sobre el monte Nisir.

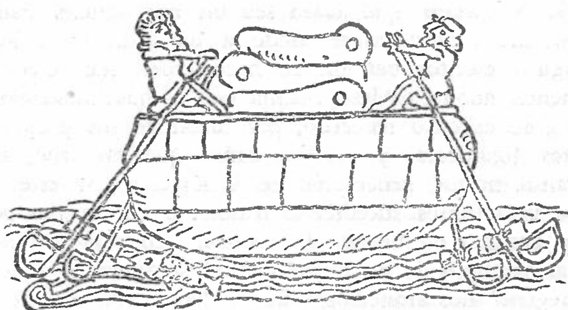
De las diferencias profundas que hemos señalado entre la Biblia y las narraciones babilónicas se concluye que Israel transformó completamente las antiguas narraciones babilónicas sobre el diluvio dándole un sentido teológico distinto. «La teología del diluvio bíblico con su Dios único y santo, con el carácter moral dado a la narración, es incomparable. Ella nos introduce en un mundo religioso diametralmente opuesto al que existe en los textos asiro-babilónicos» [46].

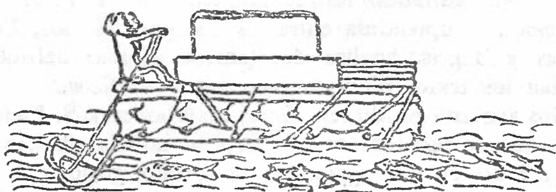
El diluvio y la arqueología

En dos documentos antiquísimos con matiz histórico se alude al diluvio. En el primero, llamado el prisma W. B. 444, se da el catálogo de los reyes que se sucedieron en Babilonia desde los orígenes hasta el

[46] Chaine, l. c., 138.







Naves mesopotámicas antiguas (PARROT, *Déluge et Arche de Noé*, pág. 45).

fin de la dinastía Isin. En el número octavo de esta lista figura cierto Ubara-Tutu, rey de Schurrappak, que fué el padre de Umnapischtim. El documento termina haciendo un resumen de la situación antediluviana: «Cinco ciudades y ocho reyes que reinaron durante un período de doscientos cuarenta y un mil doscientos años. Después vino el diluvio.»

El segundo prisma, conocido por W. B. 62, contiene una lista de reyes prediluvianos, en número de diez. En el nono y décimo lugar figuran los dos reyes de Schurrappak, Sukurlam, hijo de Ubara-Tutu y Ziusudra, hijo de Sukurlam. En estos prismas encontramos los personajes del relato sumerio del diluvio (Ubara-Tutu y Ziusudra) junto a un cierto individuo llamado Sukurlam, que acaso sea un rey ficticio. Esta persistencia con que se alude a un diluvio en los antiguos escritos babilónicos hace creer que, efectivamente, hubo en Mesopotamia una o más inundaciones grandes cuyo recuerdo, por razón de sus proporciones gigantescas y por los daños que causaron, se retransmitió de generación en generación. Si este o estos cataclismos sucedieron realmente en un tiempo muy antiguo en tierras de Caldea, ¿no será posible hallar vestigios de los mismos en el subsuelo de aquella región? Los arqueólogos que se han hecho esta pregunta han admitido la probabilidad de encontrar en la región comprendida entre los dos grandes ríos, Eufrates y Tigris, huellas del famoso diluvio del que hablan los textos bíblicos, sumerios y acádicos.

Dos arqueólogos de renombre, L. Woolley y S. Langdon, conmovieron al mundo con la noticia de haber encontrado en Mesopotamia un estrato geológico de aluvión que podía corresponder a la inundación provocada por el diluvio. Woolley creyó haber hallado residuos del diluvio en un estrato de aluvión en la

antigua Ur, hoy El-Muqayar, de 3,70 a 2,70 metros de espesor. «Un solo agente, un diluvio de proporciones sin paralelo en la historia mesopotámica, ha podido depositar tal cantidad de arcilla» [47]. Atravesando esta capa de arcilla se ha encontrado debajo toda una civilización sepultada desde hace miles de años. De esta manera un hiato enorme separa dos historias, dos culturas: una debajo de un banco de tierra, la otra encima, caracterizadas ambas por una cerámica propia. El nivel del diluvio se halla debajo de antiguas tumbas reales que, según cálculos moderados, remontan al siglo XXVIII antes de nuestra Era, o XXXVIII, según Woolley [48].

S. Langdon disputó a Woolley la gloria de haber encontrado restos del famosísimo diluvio en Kisch, en la región de Babilonia, entre un nivel protohistórico y el período anterior a Sargón antiguo, siglo veintiséis antes de Cristo, caracterizado por la presencia de arena fina, mezclada con restos de conchas de peces de agua dulce. En este terreno de aluvión ve Langdon una prueba cierta de que «en los alrededores del año 3300 a. de C. la ciudad fué inundada por un diluvio de proporciones gigantescas». Woolley reaccionó contra esta hipótesis de Langdon asegurando que el depósito de arena hallado en Kisch no corresponde a la época del diluvio de Ur, el verdadero diluvio.

De todas maneras, es cierto que uno y otro diluvio no son del mismo tiempo. Como hemos dicho, el diluvio de Ur tuvo lugar en el período prehistórico de Obed, cuarto milenio antes de Cristo. El de Kisch, o sea el depósito sedimentario de 0,30 m. de espesor,

---

[47] C. L. WOOLLEY, *The excavations at Ur and the sacred Records*, Londres, 1929. Véase PARROT, l. c., 36-37.
[48] PARROT, l. c.

debe fijarse hacia el año 3000 a. de C., cuya fecha algunos rebajan hasta el año 2800. En contra del diluvio de Langdon es decisiva la argumentación de Watelin, según el cual, Guilgamesch, que oyó hablar a Umnapischtim del diluvio, vivió después del mismo. Ahora bien, en unos grabados de cilindros hallados en Kisch, bajo el estrato llamado del diluvio, se encuentran representaciones de Guilgamesch. Según estos datos arqueológicos Guilgamesch hubiera vivido antes del diluvio, lo que resulta imposible.

Otras excavaciones practicadas en Mesopotamia han descubierto varias capas de terreno de aluvión. En Uruk se ha encontrado un depósito de esta naturaleza que remonta al tercer milenio antes de Cristo. En la antigua Schurruppak, patria de Umnapischtim, han aparecido unas tierras de aluvión de sesenta centímetros de espesor, que separan los niveles de Djemdet Nasr (I) y Antigua Dinastía [49]. Otras experiencias han sido hechas en Tello, antigua Lagasch, y en Nínive. ¿Qué debemos concluir a la vista de estos resultados arqueológicos? Según J. Bright [50], ninguna traza del diluvio de Noé nos ha sido revelado por la arqueología de la antigua Mesopotamia. Para Conteneau es imposible ver en estos documentos vestigios del cataclismo que acabó con toda la vida sobre la tierra, salvo la del justo Noé y las personas y animales que estaban con él en el arca. Se trata de inundaciones de importancia desigual y muy limitadas, ya que no se han hallado huellas de inundación en otros sitios cercanos, como Lagasch, ni siquiera en los alrededores inmediatos de Ur. Estos depósitos corresponden a inun-

---

[49] E. SCHMIDT, *Excavations at Fara*, «Museum Journal», 22 (1931), 201-217.

[50] En *The Biblical Archaeologist*, 5 (1942), 53.

daciones periódicas del Tigris y del Eufrates, más o menos devastadoras, y no a un cataclismo excepcional»[51].

PERIODOS	FECHAS	UR	KISH	SHURUPPAK	URUK	LAGASH	NINIVE
EARLY DYNASTIC	2470 2800						
DJEMDET NASR	2800 3000						
URUK	IV MILENARIO						
OBEID							
HALAF							

Excavaciones mesopotámicas y estratos del *diluvio* (PARROT, l. c., pág. 40).

Creemos nosotros que la conclusión a que nos lleva la arqueología es la siguiente: en los tiempos prehistóricos se produjeron en Mesopotamia varias inundaciones, de las cuales se han conservado vestigios en el llamado período de Obeid (Ur, Nínive) y en el de unión entre el período de Antigua Dinastía y Djemdet Nasr (Kisch, Schurruppak, Uruk, Lagasch). ¿A cuál de estas inundaciones aluden los testimonios de la Escritura y de Babilonia? Es imposible individualizarlo exactamente, pero una de éstas revistió tales caracteres e hizo tanta impresión que se convirtió en

[51] *Le déluge babylonien,* 120.

tema de literatura cuneiforme. Andando el tiempo la imaginación popular amplió desmesuradamente este hecho hasta convertirlo en un cataclismo universal, geográfica y antropológicamente. Según L. King, «las historias babilónicas, hebraicas y griegas sobre el diluvio se resuelven no en un mito de la naturaleza, sino en una antigua leyenda que descansa sobre un hecho histórico acontecido en los valles del Eufrates. Es probable que podamos explicar de una manera análoga los relatos similares que existen en otras regiones del globo. Entre los pueblos situados en regiones bajas y bien regadas sería extraño no encontrar narraciones independientes de antiguos diluvios a los cuales sobrevivieron algunos individuos del país. Solamente en las regiones montañosas, como Palestina, en donde el agua es rara y preciosa en gran parte del año, nos vemos constreñidos a admitir una dependencia» [52]. A cuyas palabras añade el jesuíta P. Lambert: «Como se ve, se llega a un acuerdo impresionante en la manera de explicar la tradición sumerio-acádica y bíblica sobre el diluvio como una leyenda popular que tiene como punto de partida la ampliación del fenómeno natural de una inundación en el valle del Tigris y del Eufrates. Es muy probable—añade—que sea ésta la explicación más plausible» [53].

Origen del relato bíblico del diluvio

De todo cuanto hemos dicho anteriormente se concluye que los israelitas importaron de otros pueblos y de otras literaturas el recuerdo de una gran catás-

[52] *Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew Tradition*, Londres, 1918, 100.
[53] L. c., 715.

trofe provocada por una inundación espantosa [54]. Una región montañosa y con escasísimos ríos es poco a propósito para que se crea en ella una tradición acerca de un diluvio en el cual perezca «cuanto bajo el cielo tiene hálito de vida». En la historia de Israel vemos que cuando Dios quiere castigar severamente a su pueblo manda una pertinaz sequía, con el consiguiente agotamiento de campos y muerte de animales y hombres, nunca una inundación.

De la confrontación del texto bíblico con los de origen sumerio-acádico hemos concluído que existe entre ellos cierta independencia. El texto de la Escritura es el resultado de una inteligente combinación, por parte del autor último inspirado, de dos tradiciones israelitas antiguas, procedentes, respectivamente, de círculos yahvistas y sacerdotales

Al lado de esta tradición israelita, de origen reciente, hallamos las antiguas sumerio-acádicas, algunas de las cuales son del segundo milenio antes de Cristo y aun, más antiguas, anteriores de muchos años a la existencia de Abraham. De ahí que se excluye la posible hipótesis de una dependencia de la tradición babilónica de la israelita. La tradición judaica sobre el diluvio tiene sus raíces en la antigua literatura sumeria y acádica, que Israel conoció antes de su constitución como pueblo y aun después, en el curso de su historia nacional, por sus continuos contactos con los pueblos y literaturas de las regiones circunvecinas. El patriarca Abraham, padre del pueblo hebreo, fué originario de Ur

---

[54] «Il est dangereux de vouloir replacer dans le cadre des derniers résultats de l'archéologie tel ou tel épisode biblique, par exemple, l'histoire du Paradis, celle du déluge, voir des événements déjà plus rapprochés de nous, comme la vocation d'Abraham» (J. COPPENS, *Histoire critique,* Lovaina, 1942, 150).

de Caldea y procedente de una familia con creencias politeístas (*Ios.*, 24, 2). Cabe suponer que, al abandonar Abraham aquellas tierras para obedecer al mandato divino, conservara él en su memoria las tradiciones de sus compatriotas. Si colocamos la existencia de Abraham hacia el año 1700 antes de nuestra Era, debemos suponer que en aquel tiempo circulaban en la Baja Caldea los relatos mitológicos y legendarios del diluvio, tanto bajo su forma sumeria como acádica [55].

Abraham es un personaje que pertenece a los dominios de la Historia. Pero las tradiciones babilónicas sobre el diluvio, que Abraham leyó u oyó contar, se referían a un hecho acaecido en los tiempos prehistóricos. Las inundaciones en las tierras bajas y llanas de la Baja Caldea debían repetirse con bastante frecuencia. Sin embargo, sucedió una vez que la acción devastadora de los ríos Eufrates y Tigris, alimentados por una lluvia pertinaz, causó tantas víctimas en hombres y animales y pérdidas en bienes de fortuna, que su memoria pasó a la posteridad con caracteres de verdadera catástrofe. Los datos de la arqueología, conforme dijimos antes, dan fe únicamente de algunas inundaciones locales, con un radio de acción muy reducido.

A medida que fué transcurriendo el tiempo amplióse de tal manera el recuerdo de aquel revés local, y se revistió con tantos elementos legendarios, que se transformó en un cataclismo universal, tanto desde el punto de vista geográfico como antropológico, desencadenado por la voluntad y cooperación de todos los dioses del panteón babilónico. Pronto circularon diversas versiones de aquel mismo hecho y surgieron sensibles di-

55 LAMBERT, l. c.

ferencias, tanto en la manera de interpretar su naturaleza como en señalar su duración y el número de personas que escaparon con vida. El poema babilónico de Guilgamesch, por ejemplo, atribuye el diluvio a la acción conjunta de las tempestades, aguas, vientos y fuegos. En cuanto a su duración, Beroso dice que duró poco; Abydene [56] habla de tres días de lluvia. Según Guilgamesch arreció el diluvio seis días y seis noches, mientras que el texto sumerio señala siete días y siete noches. Una lluvia de esta índole y con esta duración podía causar graves inundaciones en las tierras de Baja Mesopotamia, pero, en cambio, en la tierra seca y montañosa de Palestina hubiera pasado inadvertida y apenas hubiera engrosado sus pocos ríos y sus muchos torrentes. De ahí que la tradición yahvista sintiera la necesidad de elevar estos números a cuarenta días y cuarenta noches, y la de origen sacerdotal a ciento cincuenta días. Por otra parte, las diversas recensiones amplían o restringen el número de personas que se salvaron en el arca. De todo lo dicho deducimos que basta comparar los diversos relatos entre sí para darse cuenta de la libertad con la que sus autores respectivos han tratado los elementos fundamentales del tema del diluvio. Parece, pues, evidente que el fino hilo de Ariadna que unía los relatos sumerio-acádicos al hecho físico de un diluvio se rompió desde muy antiguo, de tal manera que no dispo-

---

[56] En el siglo II de nuestra Era Abydene escribió en dialecto seudojónico una historia de los asirios. En esta obra no hizo otra cosa que poner en falso jónico los extractos que encontró en Alejandro Polyhistor, y que provenía de Beroso y otros escritores. El relato del diluvio es un resumen de Beroso. El héroe de este diluvio se llama Sisithros, en vez de Xisithros. Traducción en CONTENAU, l. c., 103; LAMBERT, l. c., 708.

nemos de ningún medio para poder determinar en qué consistió exactamente este diluvio. Los relatos mesopotámicos a este respecto deben considerarse como una tradición literaria de carácter legendario [57].

Cuando el pueblo judío vino en conocimiento de las leyendas, ya habían sido éstas trabajadas y deformadas profundamente por la fantasía popular, de tal manera que no era posible trazar una línea divisoria entre lo verdadero y lo ficticio, entre lo histórico y lo legendario. Israel no disponía de una revelación especial por la cual conociera la verdadera naturaleza del diluvio bíblico. Pero los hebreos, depositarios por Abraham de la revelación primitiva y con una ilustración progresiva acerca de Dios y de sus exigencias morales, reflexionaron en estas antiguas tradiciones populares, comunes a todos los pueblos del Próximo Oriente, a la luz de su fe. Poco a poco fueron ellos purificándolas de sus elementos politeístas, conservando en la historia del diluvio únicamente aquellos que no se oponían a su religión, tales como inundación, arca, el justo que se salvó, el sacrificio después del diluvio, etcétera. Todo cuanto contradecía a la religión monoteísta, a la grandeza y soberanía divinas y a sus exigencias morales, fué eliminado. Con ello la antigua tradición tomó un sentido nuevo y se convirtió en vehículo de una teología monoteísta y de una enseñanza sublime religiosa y moral [58]. En un principio fué retransmitiéndose esta tradición por vía oral hasta que se fijó por escrito en tiempos de la monarquía y en el exilio por obra de dos autores que procedían, respectivamente, de los ambientes yahvista y sacerdotal. El autor último inspirado, en el intento de pre-

---

[57] LAMBERT, l. c., 716.
[58] CHAINE, l. c., 139-140.

sentar a sus lectores la historia del diluvio, optó por armonizar estas dos tradiciones, combinándolas, entremezclándolas y añadiendo algún que otro elemento inventado que sirviera de enlace.

Cuál fué la mente del autor sagrado

Cuando el autor y compilador último redactó el pasaje del diluvio tal como aparece en la Biblia se encontraba bajo el carisma inspirativo por el cual, de hecho y de derecho, era inmune de error en todo cuanto él afirmaba y en el sentido en que lo hacía. Pero, por otra parte, este don gratuito no cambió la personalidad del autor ni trastornó el juego de sus facultades naturales. De ahí que, bajo la inspiración, conservara su condición de hombre oriental y escribiera la Historia a la manera como lo hacían sus contemporáneos. Cuando se dispuso a redactar esta perícopa bíblica, no tuvo intención de revisar totalmente las antiguas historias del diluvio ni escribir otra nueva según el método crítico histórico con el fin de comprobar documentalmente la objetividad real e histórica de todos los elementos que entran en el relato. Humanamente hablando no estaba capacitado para emprender una labor de tal índole, porque no le era posible procurarse documentos escritos contemporáneos de los hechos. Tampoco Dios quiso revelarle unos detalles que no tenían conexión directa con la economía de la salud, y que sólo podían contribuir a saciar la curiosidad natural de los hombres. La misión que Dios le confiara al escogerle como instrumento suyo para escribir esta historia era mucho más sublime e infinitamente más provechosa para la humanidad que la de un simple narrador de hechos y sucesos indife-

rentes desde el punto de vista religioso. De ahí que se limitara conscientemente a reproducir los pormenores que figuraban en las antiguas tradiciones babilónicas, ya depuradas desde el punto de vista religioso por dos tradiciones israelitas más antiguas, utilizándolos como ropaje literario con el fin de mantener el interés del relato y para mejor poner de relieve la doctrina religiosa del diluvio [59].

La Pontificia Comisión Bíblica señala las siguientes normas, que deben tenerse en cuenta para la recta interpretación de los once primeros capítulos del *Génesis:* «Si se conviene—dice—en no ver en estos capítulos historia en el sentido clásico y moderno, se ha de confesar también que los datos científicos actuales no pueden dar una solución positiva a todos los problemas que estos capítulos plantean. El primer deber que incumbe aquí a la exégesis bíblica consiste, ante todo, en el estudio atento de todos los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos conexos con estos capítulos; luego convendría examinar de cerca los procedimientos literarios de los antiguos pueblos orientales, su psicología, su manera de expresarse y su noción misma de la verdad histórica; en una palabra, sería necesario reunir sin prejuicios todo el material de las ciencias paleontológica e histórica, epigráfica y literaria. Solamente así se puede esperar ver más claro cuál es la verdadera natu-

---

[59] «La Bible no dépend d'aucun des récits babyloniens, mais elle puise au même héritage qu'eux: le souvenir d'une ou plusieurs inondations désastreuses de la vallée du Tigre et de l'Euphrate, que la tradition avait grossies aux dimensions d'un cataclysme universel. Seulement, et c'est l'essentiel, l'auteur sacré a chargé ce souvenir d'un enseignement éternel sur la justicie et la miséricorde de Dieu, sur la malice de l'homme et le salut accordé au juste (*Hebr.*, 11, 7)» (De Vaux, l. c., 57).

raleza de ciertos relatos de los primeros capítulos del *Génesis*»[60].

En los momentos actuales podemos afirmar que la ciencia ha sido pródiga en arrojar haces de luz que permiten la recta interpretación del sentido que el autor sagrado quiso dar a esta sección bíblica del diluvio. De una parte, el examen de los procedimientos literarios empleados en aquella vetusta edad demuestra que los autores de aquella época hacían un uso muy amplio de la hipérbole[61], de las paradojas, dramatizaciones y de ciertas expresiones que solamente tenían la finalidad de fijar la atención del lector y hacer agradable el relato. Por otra parte, la Paleontología, la Geología, la Física, la Zoología y la Botánica prueban que el diluvio no pudo tener lugar en la época neolítica[62]

---

60 *Documentos bíblicos*, trad. S. Muñoz Iglesias, l. c., 572-573.

61 Las siguientes expresiones que figuran en el texto deben tomarse en sentido hiperbólico: «el hombre de toda la haz de la tierra» (6, 7); «todo el que tiene hálito de vida» (6, 18); «exterminaré de sobre la tierra cuanto hice y vive» (7, 4); «de toda carne entraron macho y hembra» (7, 16). En la Biblia abunda el lenguaje hiperbólico (*Gen.*, 41, 55-57; *Ex.*, 5, 12; *Deut.*, 2, 55; 12, 3; *I Reg.*, 14, 23; *Ier.*, 2, 20, etc.). Además, el horizonte del autor era muy restringido, por cuanto la tierra conocida en aquellos tiempos se reducía a unos territorios del Próximo Oriente. Véase A. Motais, *Le Déluge biblique devant la foi, l'écriture et la science*, París, 1885, 92-97.

62 La industria náutica, tal como se refleja en las características del arca, aparece muy desarrollada. El hombre paleolítico no era capaz de construir un bajel tan grande con las herramientas de que disponía. Por el texto se deduce que el hombre del diluvio no es el nómada de la época paleolítica que se dedicaba a la pesca y a la caza para vivir. Hemos visto que la geología no conoce un diluvio universal en esta época neolítica, sino algunas inundaciones de carácter local.

—cultura que se presupone en el texto bíblico—una extensión universal ni desde el punto de vista geográfico ni antropológico[63].

El lugar más modesto que la Ciencia asigna actualmente a nuestro globo dentro del vasto universo y un conocimiento más exacto del mismo han hecho que se rechazara unánimemente la universalidad geográfica del diluvio, y la Iglesia no ha desautorizado a los intérpretes que lo restringen a una sola parte de la humanidad. Lo que significa que la exégesis católica, manteniendo la realidad de un cataclismo cuyas justas proporciones trata de averiguar, reconoce el carácter popular de las dimensiones que los dos relatos bíblicos le atribuyen[64].

---

[63] No hay nadie que admita hoy día la universalidad geográfica del diluvio. La mayoría de los autores modernos niegan también la universalidad etnográfica absoluta. En contra de la universalidad geográfica absoluta valen estos argumentos: «En primer lugar, los montes más altos pasan de 8.000 metros, mientras que la profundidad media del Océano es de 4.000 metros, y por tanto, aunque las aguas del mar hubiesen invadido los continentes no habrían alcanzado la altura suficiente para cubrir todos los montes. Podría añadirse la lluvia de los cuarenta días, pero, aun cuando fuera una lluvia diez veces más densa que la mayor conocida, sólo se obtendría una columna de 800 metros. Parece, por tanto, imposible que todos los montes de la tierra quedasen cubiertos por las aguas, a no ser que Dios hubiera enviado a la tierra una cantidad extraordinariamente grande de agua, y después del diluvio la hubiera hecho desaparecer del globo. Pero todo esto supondría dos cambios bruscos en el volumen total del planeta, que habrían acarreado las correspondientes variaciones en la acción de la tierra sobre la luna y sobre los planetas» (J. ENCISO, *Problemas del «Génesis»*, 161-162). A esto se añada que era imposible encerrar en el arca toda especie de animales que estaban sobre el globo.

[64] LAMBERT, l. c., 719. «Sulla sua estensione relativamente agli uomini non regna eguale unanimità. I più ten-

La Historia y la lingüística han puesto a nuestra disposición textos de antiguas cosmogonías anteriores de muchos siglos a los primeros documentos escritos hebraicos. En aquellos relatos vemos que sus autores tratan el texto con suma libertad, añadiendo, cambiando o quitando elementos que figuraban en otros anteriores. Claramente se ve en ellos la parte muy activa que ha tenido la fantasía popular en la formación de las antiguas leyendas sobre el diluvio. Finalmente, la Arqueología ha demostrado que no se conservan en Mesopotamia huellas de un diluvio universal, sino más bien vestigios de varias inundaciones locales acaecidas en tiempos prehistóricos. En resumen, podemos decir que las ciencias no favorecen a un diluvio universal, tanto desde el punto de vista geográfico como antropológico [65].

---

gono ancora con gli antichi, che si stessi a tutti gli uomini senza eccesione. Altri in piccolo ma crescente número, opinano che neanche per gli uomini il diluvio fu universale» (A. VACCARI, *Il Genesi (Inst. Biblicae)*. Roma, 1942, 77). «L'universalité anthropologétique, telle est la conclusion de M. Heinisch, n'est pas postulée par une thèse dogmatique. Par ailleurs, quelques données du texte biblique paraissent lui être franchement défavorables, de même que plusieurs conclusions des sciences linguistiques et ethnographiques; toutefois ces dernières conclusions sont moins pertinentes contre l'universalité anthropologique du déluge qu'elles ne le sont contre l'universalité géographique. Dans l'hypothèse d'un déluge restreint à une seule race, on dira: dans son raccourci d'histoire primitive, la Bible n'envisage que les seuls descendants de Caïn et de Seth; elle néglige les autres enfants» [J. COPPENS, en *Apologétique* (Brillant-Nédoncelle). París, 1948, 993].

65 «Die Naturwissenschaften liefern aber nicht nur positive Bestätigungen zu den biblischen Berichten; nicht selten *korrigieren* sie in wesentlichen Punkten die Vorstellungen, die sich die frühern Geschlechter und Schriferklärer von diesen Vorgängen gemacht haben. Ohne Zweifel hat der biblische Berichsterstatter vom Standpunkt seines Weltbildes aus die grosse Flut als *allgemein* betrachtet, und

El texto bíblico, interpretado rectamente, no contradice estas conclusiones de la Ciencia. No debemos tomar las palabras de la Biblia en su materialidad, tal como suenan, sino interpretarlas según su contexto y atendiendo a los modos de decir y narrar empleados por el autor sagrado.

En los manuales de *Introducción general a la Escritura*[66] se mencionan principios y reglas que deben tenerse en cuenta cuando se quieren explicar las aparentes antinomias existentes entre el texto bíblico y las ciencias naturales, principios que señalaron San Agustín, Santo Tomás y el Magisterio de la Iglesia. Basta, para nuestro intento, recordar los siguientes:

1) Si un texto bíblico sólo admite un determinado sentido, se considerará falsa cualquiera conclusión de las ciencias que se le oponga[67]. Entre las conclusiones

---

dasselbe besag eigentlich auch der alte deutsche Name «Sinflut»... Die Schrifterklärer sahen sich daher gezwungen, mehr als bisher auf das Weltbild der Alten, auf den engen Horizont der alten hebräischen Berichterstatter und Leser, sowie auf die Doppeldeutigkeit des biblischen Terminus «kol haáres» zu achten. War aber einmal in diesem Punkte der Bann altüberlieferter Anschauungen gebrochen; so stand auch der Wegg offen, die von der Völkerkunde beigebrachten schwerwiegenden Gründe für die *ethnographische* Beschränktheit der Flut zu würdigen und anzuerkennen» (TH. SCHWEGLER, *Der Beitrag der Naturwissenschaften zur Schrifterklärung*, *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma, 1951, 438).

[66] HOEPFL., H. y GUT, B., *Introductio generalis in Sacram Scripturam*. Roma-Nápoles, 1950, 97-100.

[67] «Quidquid ipsi (physici) de natura rerum veracibus documentis demostrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium. Quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est catholicae fidei contrarium protulerint, aut alique etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum» (SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litter.*, I, 21, 41; PL, 34, 262.

ciertas de la Ciencia y la mente genuina del autor sagrado no puede existir contradicción alguna.

2) En el caso de que la Ciencia haya llegado a una conclusión cierta no debe darse al texto sagrado una interpretación que se le oponga, y menos aún presentarla como la única posible [68]. La Ciencia, por ejemplo, ha demostrado apodícticamente que el mundo y la humanidad son más antiguos de lo que deja entender el texto bíblico, considerado en la materialidad de sus palabras. De la misma manera, la Ciencia se opone a un diluvio universal geográficamente, y pone serios reparos a un diluvio universal etnográfico. ¿Concluiremos de ahí que existe oposición en este punto entre la Ciencia y el texto de la Escritura? De ninguna manera. Las expresiones bíblicas según las cuales las aguas cubrieron toda la tierra *(universa terra)* y que

---

[68] Escribía el cardenal Ceferino González. «La exégesis bíblica encierra relaciones múltiples, necesarias y permanentes con las ciencias físicas y naturales, las cuales, en fuerza de su carácter experimental, están sujetas a cambios o progresos continuos. La geología y la paleontología, la antropología prehistórica, la etnología y la lingüística, con sus grandes ramas y manifestaciones..., ciencias son nacidas ayer, como quien dice. Y en la Sagrada Escritura existen pocos pasajes y textos que se rozan de una manera bastante directa con estas ciencias, lo cual quiere decir que no sería prudente prescindir de los descubrimientos y datos suministrados por aquéllas cuando se trata de indagar y reconocer el sentido y alcance real de los textos aludidos. Quienquiera que se halle al corriente de los grandes y numerosos descubrimientos habrá de tomar en consideración las ideas y teorías de la ciencia moderna, al leer y juzgar el contenido de los antiguos comentarios de la Escritura, habrá de reconocer la conveniencia y hasta necesidad de introducir modificaciones profundas en el sentido y alcance que los Padres y exegetas de anteriores épocas solían dar a determinados textos bíblicos». *(La Ciencia y la Biblia,* Madrid, 1891, XX-XXII.)

pereció toda carne (*omnis caro quae movebatur super terram*) (*Gen.*, 6, 17) pueden tomarse tanto en sentido absoluto como relativo. Del texto y del contexto, de los modos de decir y narrar deducirá el exegeta cuál fué la mente del hagiógrafo al emplear tales expresiones.

Ahora bien, que tengan ellas un alcance relativo desde el punto de vista geográfico se desprende claramente del contexto. En *Gen.*, 8, 13, se dice que Noé abrió el arca y vió que se había secado la superficie de la tierra, expresión esta última que debe entenderse del horizonte visual de Noé. Cuando en *Gen.*, 8, 9, se dice que la paloma no encontró sitio donde posar el pie, porque las aguas estaban *super universam terram*, hace referencia al espacio que podía recorrer esta ave en un solo vuelo, es decir, los alrededores del arca. En *Gen.*, 8, 11, se habla de que Noé soltó la paloma, que regresó al atardecer, «trayendo en el pico una ramita verde de olivo». Por este texto aparece que, inmediatamente después del diluvio, existían árboles en la cercanía del arca con hoja verde, con lo cual hace suponer que el diluvio fué local [69].

Si la expresión *universa terra* admite una interpretación relativa, lo mismo cabe decir de la otra similar: *Omnis caro*. Dado, como propugnan los partidarios de la universalidad antropológica, que las expresiones en apariencia absolutas: «toda la tierra», «todos los animales», «admiten un sentido restrictivo, ¿por qué la frase «todos los hombres», que se halla en el mismo contexto, no puede referirse exclusivamente a los individuos que habitaban en el lugar donde se produjo la catástrofe? No admitir el sentido restrictivo del término «todos» cuando se trata de

---

[69] CEUPPENS, *De Hist. Primaeva*, l. c., 320.

los hombres y hacerlo, en cambio, en el caso de la tierra y de los animales, es una inconsecuencia que no puede justificarse [70]. Y no se diga que el diluvio bíblico debe identificarse con el diluvio o diluvios geológicos acaecidos en el período paleolítico, en la aurora de la humanidad. Según algunos, la catástrofe hubiera tenido lugar antes de iniciarse la dispersión del género humano, muriendo, por consiguiente, todos los hombres de la tierra habitada que no encontraron asilo en el arca. Pero estos conatos concordísticos más bien acumulan dificultades contra el texto bíblico que proponen soluciones. Ninguna analogía existe entre los diluvios geológicos y el bíblico [71]. Las

---

[70] MOTAIS, l. c., 92-97; MANGENOT, *Déluge, Dictionnaire de la Bible,* col. 1354. «Zwingen uns die biblischen Aussagen nicht, eine Ueberflutung der ganzen Erde anzunehmen, so braucht man aus ihnen auch nicht zu folgern, dass die gesamte Menscheit den Untergang gefunden hat; denn in denselben Sätzen, in denen von dem Ende der Menschen die Rede ist, wird auch von der Vernichtung der gesamten Tierwelt gesprochen. Fanden nur die Tiere den Untergang, die im Bereiche der Flut lebten, so ist diese Einschränkung auch die Menschen gestattet» (P. HEINISCH, *Probleme der Biblischen Urgeschichte,* 145-146).

[71] «Als die Geologen in den verschiedensten Teilen der alten und der neuen Welt deutliche Spuren einer ehemalige Vergletscherung festellten, brachten sie, noch auf dem Boden der Bibel stehend, die Eiszeit in zeitlichen und ursächlichen Zusammenhang mit der Sinflut und bezeichneten sie mit demselbn Ausdruck der lateinischen Bibel: «Diluvium»; die Eiszeit war in den Augen der Natur-und Bibelwissenschfter teils eine Begleiterscheinung, teils eine Folge der Sinflut. Aber auch hier klärten sich nach und nach die Auschauungen und Meinungen: das «Diluvium» der Bibel ist eine *einmalige* un lokale Ueberschwemmungskatastrophe, das «Diluvium» der Geologie eine *mehrmalige* Vergletscherung der nördlichen Europa, Amerika und Asiens sowie des Alpengebietes. Das biblische «Diluvium» ist die Strafe für die Gottvergessenheit der

aguas del diluvio bíblico inundan la tierra en tiempos en que el hombre era agricultor y artífice, capaz de construir un bajel con la perfección y las dimensiones que señala el texto. El diluvio bíblico se produjo en plena época neolítica [72]. De lo dicho se deduce que la ciencia es partidaria de un diluvio de una universalidad antropológica relativa, y no puede decirse que la Biblia se opone a esta concepción [73].

3) Es absurdo obstinarse en sostener sistemáticamente que cualquiera opinión científica nueva contra·

---

damaligen Menschheit, das naturwissenschaftliche «Diluvium» dagegen wird durch physicalische Ursachen herbeigeführt, die teils in der Erde selber, teils ihrer Stellung zur Sonne liegen. Das biblische «Diluvium» *kann* in einem ursächlichen Zusammengang mit einer Phase des geologischen «Diluviums» stehen, *muss* es aber nicht. Sowenig endlich die Zeitangaben der Bibel ausreichen, die Sintflut zu datieren, ebensowenig erlauben (bis jetzt) die Ergebnisse der verschiednen naturwissenschaflichen Disziplinen, die Dauer der vier Eiszeiten und der drei Zwischeneiszeiten mit absoluten Zahlen zu messen» (SCHWEGLER, 1. c., 438).

[72] Ya en *Gen.*, 4, 18-22, nos hallamos en plena época neolítica, en la cual se trabaja el hierro y el cobre, en la edad de los animales domésticos, en tiempos en que los hombres no eran cazadores y recolectores nómadas, sino ganaderos, agricultores, artífices. En este tiempo el hombre había invadido toda la tierra. Véase CEUPPENS, 1. c., 326. Esta proyección de las condiciones de vida neolítica a los orígenes se manifiesta en el episodio de las aves. En efecto, en la antigüedad los navegantes se servían de aves para orientarse. «Il semble que l'ingénieuse utilisation des oiseaux par le navigateur qui a besoin de vérifier la proximité d'une terre (d'une côte), soit un procédé traditionnel. Il ne paraît aucunement invraisemblable de transposer cette pratique dans un passé plus ancien, et d'interpréter en ce sens le «lâcher» intentionnel des oiseux après de Déluge» [M. V. DAVID, *L'épisode des oiseux dans les récits déluge*, «Vetus Testamentum», 7 (1957), 189-190].

[73] MANGEOT, l. c.

dice al texto bíblico; una opinión que actualmente es sólo pura hipótesis puede convertirse, con el progreso de las ciencias, en una conclusión científica cierta [74].

4) Caso de probarse con sólidos argumentos que es errónea la interpretación que daban los exegetas a un determinado texto bíblico, debe concluirse que *non hoc habebat divina Scriptura sed hoc senserat humana ignorantia* [75]. Es sabido que muchas interpretaciones que daban los Santos Padres a ciertos pasajes históricos de la Biblia son erróneas, lo cual nada tiene de extraño, por cuanto «les faltaban casi todas las noticias necesarias para ilustrarlas» (*Divino afflante Spiritu*). Por ignorar ellos muchos problemas históricos, geológicos, lingüísticos, etc., relacionados con la narración bíblica del diluvio, no siempre llegaron a

---

[74] El Papa Pío XII condena la actitud sistemática de reserva ante cualquier avance de la ciencia, considerando a ésta de antemano como enemiga de la fe. Deben evitarse los extremismos. Deben alabarse los conatos de los que tratan de desenmarañar las cuestiones difíciles que presenta el texto bíblico, y que todavía no han sido solucionadas. Así se dice en la encíclica *Divino afflante Spiritu*: «Y por lo que hace a los conatos de estos estrenuos operarios de la viña del Señor, recuerden todos los demás hijos de la Iglesia que no sólo se han de juzgar con equidad y justicia, sino también con suma caridad; los cuales a la verdad, deben estar alejados de aquel espíritu poco prudente con el que se juzga que todo lo nuevo, por lo mismo de serlo, debe ser impugnado o tenerse por sospechoso» (S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Pontificios*, l. c., núm. 649). La opinión de los que admiten un diluvio antropológico relativo podía parecer audaz en otros tiempos, pero actualmente, teniendo en cuenta los datos de las ciencias y el mismo texto bíblico, para cuya recta interpretación se disponen actualmente de mejores subsidios, sería imprudente cerrar una puerta que acaso tendríamos que abrir después.

[75] SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad lit.*, I, 19, 38, PL, 34, 260.

individualizar la mente del autor sagrado ni, por consiguiente, supieron distinguir en el texto entre lo que el autor afirma y los modos de afirmación que emplea. Todos ellos admitieron la universalidad etnográfica del diluvio, movidos más por el carácter típico que atribuían al arca que por las mismas palabras del texto [76]. Pero no puede admitirse, como pretende Brucker [77], que haya unanimidad entre los Santos Padres en presentar como verdad de fe la destrucción por el diluvio de toda la humanidad primitiva, salvo los pocos

---

[76] «Ecclesia per arcam figuratur quia sicut in arca caeteris, pereuntibus paucae animae salvatae sunt, ita in Ecclesia, i. e. soli electi salvabuntur» (SANTO TOMÁS. *Comm. in primam Epist. ad Thessalon. Prologus*). No puede negarse que el arca sea tipo de la Iglesia, pero no se exige que entre el tipo y el antitipo haya ecuación perfecta. Un hecho universal relativamente puede ser tipo de otro que lo sea de manera absoluta. Las ocho personas que se hallaban en el arca son tipo de todos los hombres que se salvan. Por lo mismo, los contemporáneo de Noé, los habitantes de la región inundada, pueden representar a todos los que se condenarán por estar fuera de la Iglesia. En cuanto al texto de *I Pt.*, 3, 20, cabe decir que el Apóstol, al comparar el arca de Noé con el bautismo cristiano, quiere afirmar que así como en los tiempos del diluvio se salvaron los que estaban dentro del arca, de la misma manera se salvarán los que hayan sido admitidos en el bautismo. Como se ve, no hace la comparación entre el número de los que se salvan, sino que trata de hacer ver que el bautismo es necesario para salvarse. Además, no está definido que todos los hombres desciendan de Noé por generación; lo único que requiere la doctrina del pecado original es la descendencia de todos los hombres de Adán. «Dogmatische Erwägungen lassen sich ebenfalls nicht gegen die Beschränkung der Flut auf einen Teil der Menschen geltend machen; denn die Erbsünde beruht auf der Abstammung von Adam, nicht auf der Abstammung von Noe» (HEINISCH, l. c., 146).

[77] *Déluge, Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, col., 913.

que se salvaron en el arca. Si así fuera, sería inexplicable el silencio de la Iglesia, que no ha intervenido en esta cuestión, a pesar de ser muchos los que han sostenido y sostienen actualmente la relatividad etnográfica del diluvio [78]. Esta solución, que la ciencia propone, reclama y en cierta manera exige, es también probable desde el punto de vista escriturístico, y puede abrazarse libremente, *salvo semper ulteriori Ecclesiae iudicio.*

Teniendo en cuenta todo lo que hemos dejado consignado en las páginas que preceden, podemos establecer las siguientes conclusiones generales:

1) El autor sagrado no intentó determinar con precisión en qué consistió el hecho físico e histórico del diluvio.

2) No respalda con su autoridad la objetividad real de los pormenores que figuran en el relato.

3) Coloca el hecho de la gran inundación en un tiempo y en un lugar indeterminados de la Prehistoria.

4) Da a esta catástrofe un sentido religioso.

5) La Iglesia no ha definido el sentido que debe

---

[78] Véase en MANGENOT, l. c., col. 1352-1353, la respuesta de la Congregación del Indice sobre la cuestión de Vossius. Exagerado nos parece el siguiente juicio del P. Bea: «Recte igitur iudicant illi qui dicunt hanc sententiam diluvii *anthropologice partialis, etsi* ab Ecclesia improbata non est, admitti non posse et universalitatem anthropologicam diluvii esse sententiam si non certam, tamen omnino probabilissimam et a catholico interprete retinendam». *De Pentateuco* (*Institutiones Biblicae*), Roma, 1928, 150. Sin embargo (como reconoce el P. Vaccari en un texto que citamos (nota 64), la sentencia de los que admiten un diluvio antropológico relativo se generaliza cada vez más entre los católicos, hasta el punto de que hoy día es la que con más partidarios cuenta.

darse a este pasaje del diluvio y deja a los exegetas en libertad para investigar la mente del autor sagrado.

Al hagiógrafo le interesa destacar las enseñanzas religiosas que este hecho encierra en torno a la omnipotencia de Dios y a su dominio absoluto sobre todo lo creado. Dios reduce al caos la obra que había creado y la organiza de nuevo con gran esplendor. También la justicia y la misericordia divinas se reflejan en el texto, al castigar Dios a los pecadores y dar gracias a los justos. Así, pues, a la luz de la ciencia y de la exégesis el relato bíblico del diluvio aparece como el recuerdo de un hecho histórico antiguo, ampliado desmesuradamente por la fantasía popular, al cual el autor sagrado da una interpretación monoteística y moral por la que hace resaltar la omnipotencia, justicia y misericordia de Dios, que tiene en sus manos todos los elementos para castigar a los malos y premiar a los buenos.

A P E N D I C E S

De la encíclica «Providentissimus Deus»

(18 de noviembre de 1893)

Parte III

Defensa de la Sagrada Escritura contra los errores modernos

A este fin será muy conveniente que se multipliquen los sacerdotes preparados, dispuestos a combatir en este campo por la fe y a rechazar los ataques del enemigo, revestidos de la armadura de Dios, que recomienda el Apóstol, y entrenados en las nuevas armas y en la nueva estrategia de sus adversarios. Es lo que hermosamente incluye San Juan Crisóstomo entre los deberes del sacerdote: «Es preciso —dice— emplear un gran celo a fin de que la palabra de Dios habite con abundancia en nosotros; no debemos, pues, estar preparados para un solo género de combate, porque no todos usan las mismas armas ni tratan de acometernos de igual manera. Es, por tanto, necesario que quien ha de medirse con todos conozca las armas y los procedimientos de todos y sepa ser a la vez arquero y hondero, tribuno y jefe de cohorte, general y soldado, infante y caballero, apto para luchar en el mar y para derribar murallas; porque, si no conoce todos los medios de combatir, el diablo sabe, introduciendo a sus raptores por un solo punto en el caso de que uno solo quedare sin defensa, arrebatar las ovejas». Más arriba hemos mencionado las astucias de los

enemigos y los múltiples medios que emplean en el ataque. Indiquemos ahora los procedimientos que deben utilizarse para la defensa.

Uno de ellos es, en primer término, el estudio de las antiguas lenguas orientales y, al mismo tiempo, el de la ciencia que se llama crítica. Siendo estos dos conocimientos en el día de hoy muy apreciados y estimados, el clero que los posea con más o menos profundidad, según el país en que se encuentre y los hombres con quienes esté en relación, podrá mejor mantener su dignidad y cumplir con los deberes de su cargo, ya que debe hacerse todo para todos y estar siempre pronto a satisfacer a todo aquel que le pida la razón de su esperanza. Es, pues, necesario a los profesores de Sagrada Escritura, y conviene a los teólogos, conocer las lenguas en las que los libros canónicos fueron escritas por los autores sagrados; sería también excelente que los seminaristas cultivasen dichas lenguas, sobre todo aquellos que aspiran a los grados académicos en teología. Debe también procurarse que en todas las academias, como ya se ha hecho laudablemente en muchas, se establezcan cátedras donde se enseñen también las demás lenguas antiguas, sobre todo las semíticas, y las materias relacionadas con ella, con vistas, sobre todo, a los jóvenes que se preparan para profesores de Sagradas Letras.

Importa también, por la misma razón, que los susodichos profesores de Sagrada Escritura se instruyan y ejerciten más en la ciencia de la verdadera crítica; porque, desgraciadamente, y con gran daño para la religión, se ha introducido un sistema que se adorna con el nombre respetable de «alta crítica», y según el cual el origen, la integridad y la autoridad de todo libro deben ser establecidos solamente atendiendo a lo que ellos llaman razones internas. Por el contrario, es evidente que, cuando se trata de una cuestión histórica, como es el origen y conservación de una obra cualquiera, los testimonios históricos tienen más valor que todos los demás y deben ser buscados y examinados con el máximo interés: las razones internas, por el contrario, la mayoría de las veces no merecen la pena de ser invocadas, sino, a lo más, como confirmación. De otro modo surgirán graves inconvenientes: los enemigos de la religión atacarán la autenticidad de los libros sagrados con más confianza de abrir brechas; este género de «alta crítica» que preconizan conducirá en definitiva a que cada uno en la interpretación se atenga a sus gustos y a sus

prejuicios; de este modo la luz que se busca en las Escrituras no se hará, y ninguna ventaja reportará la ciencia; antes bien, se pondrá de manifiesto esa nota característica del error que consiste en la diversidad y disentimiento de las opiniones, como lo están demostrando los corifeos de esta nueva ciencia; y como la mayor parte están imbuídos en las máximas de una vana filosofía y del racionalismo, no temerán descartar de los sagrados libros las profecías, los milagros y todos los demás hechos que traspasen el orden natural.

Hay que luchar, en segundo lugar, contra aquellos que, abusando de sus conocimientos de las ciencias físicas, siguen paso a paso a los autores sagrados para echarles en cara su ignorancia en estas cosas y desacreditar así las mismas Escrituras. Comoquiera que estos ataques se fundan en cosas que entran por los sentidos, son peligrosísimos cuando se esparcen en la multitud, sobre todo entre la juventud dedicada a las letras; la cual, una vez que haya perdido sobre algún punto el respeto a la revelación divina, no tardará en abandonar la fe en todo lo demás. Porque es demasiado evidente que, así como las ciencias naturales, con tal de que sean convenientemente enseñadas, son aptas para manifestar la gloria del Artífice supremo, impresa en las criaturas; de igual modo son capaces de arrancar del alma los principios de una sana filosofía y de corromper las costumbres cuando se infiltran con dañadas intenciones en las jóvenes inteligencias. Por eso el conocimiento de las cosas naturales será una ayuda eficaz para el que enseña la Sagrada Escritura: gracias a él podrá más fácilmente descubrir y refutar los sofismas de esta clase dirigidos contra los libros sagrados.

No habrá ningún desacuerdo real entre el teólogo y el físico mientras ambos se mantengan en sus límites, cuidando, según la frase de San Agustín, «de no afirmar nada al azar y de no dar por conocido lo desconocido».

Si, a pesar de esto, surgiese discrepancia, hay una regla sumariamente indicada por el mismo Doctor: «Todo lo que en materia de sucesos naturales pueden demostrarnos con razones verdaderas, probémosles que no es contrario a nuestras Escrituras; mas lo que saquen de sus libros contrario a nuestras Sagradas Letras, es decir, a la fe católica, demostrémosles, en lo posible o, por lo menos, creamos firmemente, que es falsísimo». Para penetrarnos bien de la justicia de esta regla se ha de considerar en primer lugar

que los escritores sagrados, o mejor el Espírito Santo, que hablaba por ellos, no quisiera enseñar a los hombres estas cosas (la íntima naturaleza o constitución de las cosas que se ven), puesto que en nada le habían de servir para su salvación; y así, más que intentar en sentido propio la exploración de la naturaleza, describen y tratan a veces las mismas cosas, o en sentido figurado o según la manera de hablar en aquellos tiempos, que aún hoy vive para muchas cosas en la vida cotidiana hasta entre los hombres más cultos. Y como en la manera vulgar de expresarnos suele, ante todo, destacar lo que cae bajo los sentidos, de igual modo el escritor sagrado—y ya lo advirtió el Doctor Angélico—«se guía por lo que aparece sensiblemente», que es lo que el mismo Dios, al hablar a los hombres, quiso hacer a la manera humana para ser entendido por ellos.

Pero de que sea preciso defender vigorosamente la Santa Escritura no se sigue que sea necesario mantener igualmente todas las opiniones que cada uno de los Padres o de los intérpretes posteriores han sostenido al explicar estas mismas Escrituras; los cuales, al exponer los pasajes que tratan de cosas físicas, tal vez no han juzgado siempre según la verdad, hasta el punto de emitir ciertos principios que hoy no pueden ser aprobados. Por lo cual es preciso descubrir con cuidado en sus explicaciones aquello que dan como concerniente a la fe o como ligado con ella y aquello que afirman con consentimiento unánime; porque, «en las cosas que no son de necesidad de fe, los santos han podido tener pareceres diferentes, lo mismo que nosotros», según dice Santo Tomás. El cual, en otro pasaje, dice con la mayor prudencia: «Por lo que concierne a las opiniones que los filósofos han profesado comúnmente y que no son contrarias a nuestra fe, me parece más seguro no afirmarlas como dogmas, aunque algunas veces se introduzcan bajo el nombre de filósofos, ni rechazarlas como contrarias a la fe, para no dar a los sabios de este mundo ocasión de despreciar nuestra doctrina». Pues, aunque el intérprete debe demostrar que las verdades que los estudiosos de las ciencias físicas dan como ciertas y apoyadas en firmes argumentos no contradicen a la Escritura bien explicada, no debe olvidar, sin embargo, que algunas de estas verdades, dadas también como ciertas, han sido luego puestas en duda y rechazadas. Que si los escritores que tratan de los hechos físicos, traspasados los linderos de su ciencia, invaden con opiniones nocivas el campo de la filosofía, el intérprete

teólogo deje a cargo de los filósofos el cuidado de refutarlas.

Esto mismo habrá de aplicarse después a las ciencias similares, especialmente a la Historia. Es de sentir, en efecto, que muchos hombres que estudian a fondo los monumentos de la antigüedad, las costumbres y las instituciones de los pueblos, investigan y publican con grandes esfuerzos los correspondientes documentos, pero frecuentemente con objeto de encontrar errores en los libros santos para debilitar y quebrantar completamente su autoridad. Algunos obran así con demasiada hostilidad y sin bastante equilibrio, ya que se fían de los libros profanos y de los documentos del pasado como si no pudiese existir ninguna sospecha de error respecto a ellos, mientras niegan, por lo menos, igual fe a los libros de la Escritura ante la más leve sospecha de error y sin pararse siquiera a discutirla.

Puede ocurrir que en la transcripción de los códices se les escaparan a los copistas algunas erratas, lo cual debe estudiarse con cuidado y no admitirse fácilmente sino en los lugares que con todo rigor haya sido demostrado; también puede suceder que el sentido verdadero de algunas frases continúe dudoso; para determinarlo, las reglas de la interpretación serán de gran auxilio; pero lo que de ninguna manera puede hacerse es limitar la inspiración a solas algunas partes de las Escrituras o conceder que el autor sagrado haya cometido error. Ni se debe tolerar el proceder de los que tratan de evadir estas dificultades concediendo que la divina inspiración se limita a las cosas de fe y costumbres y nada más, porque piensan equivocadamente que, cuando se trata de la verdad de las sentencias, no es preciso buscar principalmente lo que ha dicho Dios, sino examinar más bien el fin para el cual lo ha dicho. En efecto, los libros que la Iglesia ha recibido como sagrados y canónicos, todos e íntegramente, en todas sus partes, han sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo; y está tan lejos de la divina inspiración el admitir error, que ella por sí misma no solamente lo excluye en absoluto, sino que lo excluye y rechaza con la misma necesidad con que es necesario que Dios, Verdad suma, no sea autor de ningún error.

Tal es la antigua y constante creencia de la Iglesia, definida solemnemente por los Concilios de Florencia y de Trento, confirmada por fin y más expresamente declarada en el Concilio Vaticano, que dió este decreto absoluto: «Los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, íntegros, con

todas sus partes, como se describen en el decreto del mismo Concilio (Tridentino) y se contienen en la antigua versión latina Vulgata, deben ser recibidos por sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque, habiendo sido escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor. Por lo cual nada importa que el Espíritu Santo se haya servido de hombres como de instrumentos para escribir, como si a estos escritores inspirados, ya que no al autor principal, se les pudiera haber deslizado algún error. Porque El de tal manera los excitó y movió con su influjo sobrenatural para que escribieran, de tal manera los asistió mientras escribían, que ellos concibieran rectamente todo y sólo lo que El quería, y lo quisieran fielmente escribir, y lo expresaran aptamente con verdad infalible; de otra manera, El no sería el autor de toda la Sagrada Escritura.

Tal ha sido siempre el sentir de los Santos Padres. «Y así—dice San Agustín—, puesto que éstos han escrito lo que el Espíritu Santo les ha mostrado y les ha dicho, no debe decirse que no la ha escrito El mismo, ya que, como miembros, han ejecutado lo que la cabeza les dictaba». Y San Gregorio Magno dice: «Es inútil preguntar quién ha escrito esto, puesto que se cree firmemente que el autor del libro es el Espíritu Santo; ha escrito, en efecto, el que dictó lo que se había de escribir; ha escrito quien ha inspirado la obra». Síguese que quienes piensen que en los lugares auténticos de los libros sagrados puede haber algo de falso, o destruyen el concepto católico de inspiración divina, o hacen al mismo Dios autor del error.

Y de tal manera estaban todos los Padres y Doctores persuadidos de que las Divinas Letras, tales cuales salieron de manos de los hagiógrafos, eran inmunes de todo error, que por ello se esforzaron, no menos sutil que religiosamente, en componer entre sí y conciliar los no pocos pasajes que presentan contradicciones o desemejanzas (y que son casi los mismos que hoy son presentados en nombre de la nueva ciencia); unánimes en afirmar que dichos libros, en su totalidad y en cada una de sus partes, procedían por igual de la inspiración divina, y que el mismo Dios, hablando por los autores sagrados, nada podía decir ajeno a la verdad. Valga por todos lo que el mismo Agustín escribe a Jeróni-

mo: «Yo confieso a vuestra caridad que he aprendido a dispensar a solos los libros de la Escritura que se llaman canónicos la reverencia y el honor de creer muy firmemente que ninguno de sus autores ha podido cometer un error al escribirlos. Y si yo encontrase en estas letras algo que me pareciere contrario a la verdad, no vacilaría en afirmar, o que el manuscrito es defectuoso, o que el traductor no entendió exactamente el texto, o que no lo he entendido yo».
(Traducción, MUÑOZ IGLESIAS, *Doc. Pont.*, núms. 113-122.)

Respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco

(27 de junio de 1906)

A las siguientes dudas propuestas el Consejo Pontificio para el fomento de los estudios en materia bíblica estimó responder como sigue:

I. Si los argumentos acumulados por los críticos para impugnar la autenticidad mosaica de los libros sagrados que se designan con el nombre de Pentateuco sean de tanto peso que, dejando a un lado los múltiples testimonios de uno y otro Testamento tomados colectivamente, el perpetuo consentimiento del pueblo judaico, así como la tradición constante de la Iglesia y los indicios internos que se descubren en el mismo texto, conceden derecho a afirmar que dichos libros no tienen a Moisés por autor, sino que han sido tejidos con fuentes en su mayoría posteriores a la época mosaica.

Resp. *Negativamente.*

II. Si la autenticidad mosaica del Pentateuco exija necesariamente tal redacción de la obra entera que se deba mantener absolutamente que Moisés escribió de su propia mano todas y cada una de las cosas o las dictó a los amanuenses; o si puede admitir también la hipótesis de los que piensan que él recomendó a otro o a varios que escribieran la obra que él había concebido bajo el soplo de la divina inspiración, de tal manera, sin embargo, que reflejaran fielmente su pensamiento, sin escribir nada contra su voluntad ni omitir nada; y que, por último, la obra así redactada, aprobada por el mismo Moisés como autor principal e inspirado, se hubiera divulgado con su nombre.

Resp. *Negativamente a la primera parte, afirmativamente a la segunda.*

III. Si puede concederse, sin perjuicio de la autenticidad mosaica del Pentateuco, que Moisés empleara fuentes para componer su obra, a saber, documentos escritos o tradiciones orales, de las cuales, según el fin peculiar que se había propuesto, tomara algo y lo insertara en su obra literalmente o en cuanto a la idea, resumiéndolo o amplificándolo.
Resp. *Afirmativamente.*

IV. Si, salva la autenticidad mosaica substancial y la integridad del Pentateuco, se puede admitir que en tan largo decurso de siglos le hayan sobrevenido algunas modificaciones, tales como añadiduras hechas después de la muerte de Moisés por un autor inspirado o glosas y explicaciones intercaladas en el texto; algunos vocablos y formas del lenguaje antiguo cambiadas a lenguaje más moderno; erratas atribuíbles a defectos de los amanuenses, de las cuales sea lícito discutir y juzgar según las normas del arte crítico.
Resp. *Afirmativamente, salvo el juicio de la Iglesia.*

Y el día 27 de junio del año 1906, en la audiencia benignamente concedida a los reverendísimos consultores secretarios, Su Santidad aprobó las anteriores respuestas y mandó publicarlas.—FULCRANO G. VIGOUROUX, P. S. S. LORENZO JANSSENS, O. S. B., consultores secretarios.
(Traducción MUÑOZ IGLESIAS, *Doc. Pont.*, núms. 188-191.)

Respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis

(30 de junio de 1909)

I. Si se apoyan en sólido fundamento los diversos sistemas exegéticos que han sido inventados y defendidos con apariencia científica para excluir el sentido literal histórico de los tres primeros capítulos del libro del *Génesis*.

Resp. *Negativamente.*

II. Si, no obstante la índole y forma histórica del libro del *Génesis,* la peculiar conexión de los tres primeros capítulos entre sí y con los siguientes, el múltiple testimonio de las Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento; el consentimiento casi unánime de los Santos Padres, y el sentido tradicional que, transmitido por el mismo pueblo israelita, siempre tuvo la Iglesia, se puede enseñar que los mencionados tres primeros capítulos del *Génesis* contengan no narraciones de cosas realmente sucedidas que respondan a la realidad objetiva y a la verdad histórica, sino más bien cosas fabulosas tomadas de las mitologías y cosmogonías de los pueblos antiguos y acomodadas por el autor sagrado a la doctrina monoteísta, con exclusión de todo error politeísta; o bien alegorías y símbolos faltos de fundamento en la realidad objetiva y propuestos bajo la forma de historia para inculcar verdades religiosas o filosóficas; o, finalmente, leyendas en parte históricas y en parte ficticias libremente compuestas para instrucción y edificación de las almas.

Resp. *Negativamente a una y otra parte.*

III. Si especialmente se puede poner en duda el sentido literal histórico cuando se trata de los hechos narrados en dichos capítulos que tocan los fundamentos de la religión cristiana, como son, entre otros, la creación de todas las cosas hechas por Dios en el principio del tiempo; la pecu-

liar creación del hombre; la formación de la primera mujer del primer hombre; la unidad del género humano; la felicidad original de los primeros padres en el estado de justicia, integridad e inmortalidad; el precepto puesto por Dios al hombre para probar su obediencia; la transgresión del divino precepto por sugestión del demonio bajo la forma de serpiente; la expulsión de los primeros padres de aquel primitivo estado de inocencia, y la promesa de un Reparador futuro.

Resp. *Negativamente.*

IV. Si en la interpretación de aquellos lugares de estos capítulos que los Padres y Doctores entendieron de diversa manera, sin que enseñaran nada de cierto y de definitivo, es lícito, salvo el juicio de la Iglesia y observando la analogía de la fe, seguir y defender la sentencia que cada uno juzgue más prudente.

Resp. *Afirmativamente.*

V. Si todas y cada una de las palabras y frases que en los predichos capítulos recurren, siempre y necesariamente se han de tomar en sentido propio, de tal manera que nunca sea lícito apartarse de él aun cuando las mismas expresiones claramente aparezcan empleadas impropia, metafórica o antropomórficamente, y o la razón prohiba sostener el sentido propio o la necesidad obligue a abandonarlo.

Resp. *Negativamente.*

VI. Si, presupuesto el sentido literal e histórico, se puede emplear sabia y útilmente una interpretación alegórica y profética de algunos lugares de dichos capítulos, siguiendo el ejemplo de los Santos Padres y la misma Iglesia.

Resp. *Afirmativamente.*

VII. Si, no habiendo sido la mente del autor sagrado al escribir el primer capítulo del *Génesis*, enseñar de manera científica la íntima constitución de las cosas visibles y el orden completo de la creación, sino más bien proporcionar a su gente una noticia popular en el lenguaje común de aquellos tiempos, acomodada a los sentimientos y capacidad de los hombres, se ha de buscar en su interpretación escrupulosamente, y siempre, la propiedad del lenguaje científico.

Resp. *Negativamente.*

VIII. Si en aquella denominación y distinción de los seis días de que se habla en el primer capítulo del *Génesis* se puede tomar la palabra *Yôm* (día) o en sentido propio, por el día natural, o en sentido impropio, por cualquier espacio de tiempo y si sobre esta cuestión es lícito a los exegetas disputar libremente.

Resp. *Afirmativamente.*

Y el día 30 de junio de 1909, en la audiencia benignamente concedida a los dos reverendísimos secretarios consultores, Su Santidad ratificó las anteriores respuestas y mandó publicarlas.

Roma, 30 de junio de 1909.—FULGRANO VIGOUROUX, P. S. S. LORENZO JANSSENS, O. S. B.

(Traducción MUÑOZ IGLESIAS, *Doc. Pont.*, núms. 347-354.)

De la encíclica del Papa Pío XII «Divino afflante Spiritu»

(30 de septiembre de 1943)

Segunda parte (doctrinal)

VI. *Obligaciones especiales del exegeta contemporáneo.*

Condición actual de la exégesis.

Es también de esperar que nuestros tiempos podrán en algo contribuir a una más profunda y exacta interpretación de las Sagradas Letras, pues no pocas cosas, y entre ellas principalmente las referentes a la Historia, o apenas o insuficientemente fueron explicadas por los expositores de los pasados siglos, ya que les faltaban casi todas las noticias necesarias para ilustrarlas. Cuán difíciles y casi inaccesibles fuesen algunas cuestiones para los mismos Padres se muestra, por no hablar de otras cosas, en los conatos que muchos de ellos repitieron para interpretar los primeros capítulos del *Génesis;* igualmente los repetidos tanteos de San Jerónimo para traducir los Salmos de modo que se viese claramente su sentido literario de la letra misma. Hay, finalmente, libros santos cuyas dificultades de interpretación ha puesto al descubierto la época presente, después que el más exacto conocimiento de las antigüedades ha hecho surgir nuevos problemas que nos hacen penetrar en la cosa con mayor exactitud. Erradamente, pues, algunos, viendo mal las condiciones actuales de la ciencia bíblica, dicen que al exegeta de nuestros días no le queda ya nada que añadir a lo que la antigüedad cristiana produjo, cuando, por el contrario, son tantos los problemas por nuestro tiempo planteados que necesitan nueva investigación y nuevo examen, y estimulan no poco la actividad del intérprete moderno.

La índole de los escritores sagrados.

Nuestra época, como acumula nuevas cuestiones y nuevas dificultades, así también, por favor de Dios, suministra nuevos recursos y subsidios a la exégesis. Entre ellos parece digno de especial mención el que los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres, y principalmente la del Angélico y Común Doctor, han explorado y expuesto, mejor y más perfectamente que en los pasados siglos solía hacerse, la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica, pues, partiendo del principio de que el escritor sagrado, al escribir su libro, es órgano e instrumento del Espíritu Santo, vivo y racional, observan rectamente que, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera hace uso de sus facultades y energías, que por el libro nacido de su acción puedan todos fácilmente colegir «la índole propia de cada uno y, por así decirlo, «sus singulares características y rasgos» (cf. BENEDICTUS XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, en *Acta Ap. Sedis*, 12, 1920, pág. 390; *Ench. Bibl.*, núm. 461). Ha de esforzarse, pues, el intérprete con toda diligencia, sin descuidar luz alguna que hayan aportado las modernas investigaciones, por conocer la índole propia y las condiciones de vida del escritor sagrado, el tiempo en que floreció, las fuentes, ya escritas, ya orales, que utilizó y los modos de decir que empleó, pues así podrán mejor conocer quién fué el hagiógrafo y qué quiso significar al escribir, y a nadie se le oculta que la suprema norma para la interpretación es ver y definir qué pretendió decir el escritor, como egregiamente lo advierte San Atanasio: «Aquí, como conviene hacerlo en todos los otros lugares de la divina Escritura, hay que observar con qué ocasión habló el Apóstol; ha de atenderse con cuidado y exactitud a cuál es la persona, cuál es el motivo que le indujo a escribir, no sea que, ignorándolo uno, o entendiendo una cosa por otra, yerre en la verdad de la sentencia» (*Contra arrianos*, I, 54; PG 26, col. 123).

Los géneros literarios.

Pero no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos autores orientales, como lo es en los escritos de nuestra época, cuál sea el sentido literal,

pues lo que aquéllos quisieron significar no se determina por las solas leyes de la gramática o de la filología, ni por el solo contexto del discurso, sino que es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo así, a aquellos remotos siglos de Oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discierna y distintamente vea qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad, pues no siempre empleaban las mismas formas y los mismos modos de decir que hoy usamos nosotros, sino más bien aquellos que entre los hombres de sus tiempos y lugares estaban en uso. Cuáles fueran éstos no puede el intérprete determinarlo de antemano, sino solamente en virtud de una cuidadosa investigación de las literaturas del Oriente. Esta, llevada a cabo en los últimos decenios con mayor cuidado y diligencia que anteriormente, nos ha hecho ver con más claridad qué formas de decir se usaron en aquellos antiguos tiempos, ya en la descripción poética de las cosas, ya en el establecimiento de normas y leyes de vida, ya, por fin, en la narración de hechos y sucesos. Esta misma invesigación ha aprobado ya con lucidez que el pueblo de Israel aventajó singularmente a las otras antiguas naciones orientales en escribir bien la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel narración de hechos, lo cual seguramente procede del carisma de la divina inspiración y del fin peculiar de la historia bíblica, que es religioso. Sin embargo, también entre los escritores sagrados, como entre los demás antiguos, se hallan ciertas artes de exponer y narrar, ciertos idiotismos, propios, sobre todo, de las lenguas semíticas, las llamadas aproximaciones, y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún: a veces hasta paradojas, con las cuales más firmemente se graban las cosas en la mente, cosa nada de admirar para quien rectamente sienta acerca de la inspiración bíblica. Porque no hay modo alguno de decir de que entre los antiguos, principalmente los orientales, solía servirse el humano lenguaje, para expresar las ideas, que sea ajeno a los Libros Sagrados, siempre a condición de que el empleado no repugne a la santidad y verdad de Dios, como ya tenazmente lo advirtió el mismo Doctor Angélico con estas palabras: «Las cosas divinas se nos dan en la Escritura al modo que los hombres acostumbran usar» *(Comment. al Hebr.,* c. I, lect. 4). Pues así como el Verbo substancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, «excepto el pecado» *(Hebr.,* 44, 15), así las palabras

de Dios, expresadas en lenguaje humano, se hacen en todo semejantes al humano lenguaje, excepto el error, cosa que ya San Juan Crisóstomo alabó sobremanera como una sincatábasis o condescendencia de Dios providente y repetidamente afirmó que se da en los Libros Sagrados. (Cfr., v. gr. *In Gen.*, 1, 4; PG 53, cols. 34-35; *In Gen.*, II, 21; *ib.*, col. 121; *In Gen.*, III, 8; *ib.*, col. 135; *Hom.*, *15 in Ion.*, ad I, 18; PG 59, col. 97 s.)

Por esto el exegeta católico, para satisfacer a las actuales necesidades de la ciencia bíblica al exponer la Sagrada Escritura, demostrando y probando estar enteramente inmune de error, válgase también prudentemente de este recurso e investigue lo que la forma o género literario empleado por el hagiógrafo pueda contribuir para la verdadera y genuina interpretación, y esté persuadido de que esta parte de su oficio no puede desdeñarse sin gran detrimento de la exégesis católica. Pues no pocas veces—para no mencionar sino esto—, cuando muchos, cacareando, reprochan al autor sagrado haber faltado a la verdad histórica o haber narrado las cosas con poca exactitud, hállase que no se trata de otra cosa que de los modos de decir y escribir propios de los antiguos, que a cada paso lícita y corrientemente se empleaban en las mutuas relaciones de los hombres. Exige, pues, una justa ecuanimidad que, al hallar tales cosas en la divina palabra, que con palabras humanas se expresa, no se les tache de error, como tampoco se hace cuando se hallan en el uso cotidiano de la vida. Conociendo, pues, y exactamente estimando los modos y maneras de decir y escribir de los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que contra la verdad y la fidelidad histórica de las Sagradas Escrituras se oponen, y semejante estudio será muy a propósito para percibir más plena y claramente la mente del autor sagrado.

El estudio de las antigüedades bíblicas.

Atiendan, pues, también a esto nuestros cultivadores de los estudios bíblicos con toda diligencia y nada omitan de cuanto de nuevo aporten ya la arqueología, ya la historia antigua, ya el conocimiento de las antiguas literaturas, ya cuanto contribuya a pentrar mejor en la mente de los antiguos escritores, sus modos y maneras de discurrir, de narrar y escribir. Y en esto tengan en cuenta aún los católicos

seglares que no sólo contribuyen al bien de la ciencia profana, sino que merecen bien de la causa cristiana si, como es de razón, se entregan con ahinco y constancia a la exploración e investigación de las antigüedades y en la medida de sus fuerzas ayudan a resolver cuestiones de este género, hasta ahora poco claras y conocidas. Pues todo humano conocimiento, aun profano, como por sí tiene una nativa dignidad y excelencia—por ser una cierta participación finita de la infinita ciencia de Dios—, recibe una nueva y más alta dignidad y como consagración cuando se emplea para mostrar con más clara luz las cosas divinas.

Dificultades resueltas.

Por tan avanzada exploración de las antigüedades orientales de que hemos hablado, por la más cuidadosa investigación de los mismos textos originales, por un más amplio y diligente conocimiento de las lenguas bíblicas y de todas las otras orientales, felizmente con el auxilio de Dios, ha venido a suceder que no pocas cuestiones que al tiempo de nuestro predecesor de inmortal memoria León XIII suscitaban contra la autenticidad, antigüedad, integridad y fidelidad histórica de los Libros Sagrados los críticos ajenos a la Iglesia y otros hostiles a ella hoy han quedado eliminadas y resueltas, pues los exegetas católicos, usando rectamente de la ciencia, de que no pocas veces abusaban los adversarios, de una parte han hallado interpretaciones conformes a la doctrina católica y al genuino sentir de nuestros mayores, y de otra parecen haberse al mismo tiempo capacitado para resolver las dificultades que nuevas exploraciones o nuevos hallazgos trajeren, o para su resolución dejó la antigüedad a nuestra época. De ahí ha resultado que la confianza en la verdad y la fidelidad histórica de la Biblia, en algunos un tanto debilitada, hoy en los católicos se halla por entero restablecida, y hasta no faltan escritores, aun no católicos, que, después de investigaciones emprendidas con sobriedad y ecuanimidad, han llegado a abandonar los prejuicios de los modernos y, por lo menos, acá o allá han vuelto a las más antiguas sentencias. Esta gran mudanza se debe, por lo menos en gran parte, al incansable trabajo con que los expositores católicos de las Sagradas Letras, sin arredrarse ante dificultades y obstáculos de todo género, han puesto todo su empeño en procurar que se haga el

debido uso de cuanto las investigaciones de los eruditos actuales proporcionaba para la solución de las cuestiones, ya en el campo de la arqueología, ya en el de la historia y la filología.

Dificultades aún no resueltas.

Pero nadie se admire de que no hayan sido todavía expeditas y resueltas todas las dificultades y queden aún hoy graves cuestiones que agitan no poco la mente de los exegetas católicos. No por eso hay que acobardarse, ni debe darse al olvido que en las humanas disciplinas acontece de modo semejante al de la naturaleza, es decir, que, comenzadas, crecen poco a poco, y sólo después de muchos años se recogen frutos. Así ha sucedido que ciertas cuestiones que pasados años no habían sido resueltas y estaban en suspenso, al fin en nuestra época, con el progreso de los estudios, han sido felizmente resueltas. Lo cual da esperanza de que también aquellas que hoy parecen muy arduas e intrincadas, al fin y al cabo, y con esfuerzo constante, llegarán a mostrarse a plena luz. Y si la deseada solución se retrasa largo tiempo y el feliz éxito no nos sonríe a nosotros, sino que se reserva acaso a los venideros, nadie por eso se irrite, pues justo es que también a nosotros nos toque lo que ya en su tiempo advirtieron los Padres, y, principalmente, San Agustín (cf. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 149 *ad Paulinum*, n. 34; PL 33, col. 644: *De diversis quaestionibus*, q. 53, n. 3; *ib.*, 40, col. 36; *Enarr. in Ps.* 146, n. 12; *ib.*, 37, col. 1907): que Dios de intento sembró de dificultades los Libros Sagrados, que El mismo inspiró, no sólo para que más intensamente nos excitáramos a resolverlos y escudriñarlos, sino también para que, experimentando saludablemente los límites de nuestra inteligencia, nos ejercitemos en la debida humildad. Y nada de admirar si de alguna que otra cuestión no se llega nunca a una solución plenamente satisfactoria, tratándose a veces de cosas oscuras y demasiado remotas de nuestro tiempo y nuestra experiencia, y también la exégesis, como otras más graves disciplinas, puede tener sus secretos, que, inaccesibles a nuestros entendimientos, con ningún esfuerzo logremos descubrir.

Pero, en tal estado las cosas, jamás debe cejar el intérprete católico en acometer una y otra vez las cuestiones

difíciles aún no resueltas, llevado de un fervoroso amor a su profesión y de una sincera devoción a la Santa Madre Iglesia, no sólo para rebatir lo que los adversarios opongan, sino esforzándose por hallar una solución que fielmente concuerde con la doctrina de la Iglesia y principalmente con lo que por ella enseñado acerca de la absoluta inmunidad de todo error de las Sagradas Escrituras, y satisfaga también debidamente a las conclusiones ciertas de las disciplinas profanas. Y tengan presente todos los hijos de la Iglesia que los conatos de esos valientes operarios de la viña del Señor deben juzgarlos no sólo con justicia y ecuanimidad, sino con suma caridad, y deben estar muy lejos de ese poco prudente espíritu que juzga que hay que rechazar todo lo nuevo por nuevo o tenerlo, a lo menos, por sospechoso. Y tengan, en primer lugar, ante los ojos que en las normas y leyes dadas por la Iglesia se trata de las cosas de fe y costumbres, y de que lo mucho que en los Libros Sagrados, legales, históricos, sapienciales y proféticos se contiene, son muy pocas las cosas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia y no son tampoco más aquellas en que unánimemente convienen los Padres. Quedan, pues, muchas y muy graves cosas en cuyo examen y exposición puede y debe ejercitarse libremente el ingenio y la agudeza de los intérpretes católicos, para utilidad de todos, para adelantamiento cada día mayor de la doctrina sagrada y para defensa y honor de la Iglesia. Esta verdadera libertad de hijos de Dios, que fielmente mantenga la doctrina de la Iglesia y como don de Dios reciba con gratitud y aproveche cuanto los acontecimientos profanos aporten, por todos exaltada y mantenida, es condición y fuente de todo sincero fruto y de todo sólido adelantamiento en la ciencia católica, como preclaramente nos lo amonesta nuestro predecesor de feliz memoria León XIII, diciendo: «A no quedar a salvo la unión de los ánimos y a seguro los principios de los varios esfuerzos de muchos, no podrán esperarse grandes frutos para el progreso de esta disciplina» (Litt. *Apost. Vigilantiae;* LEONIS XIII, *Acta* XXII, página 237: *Ench. Bibl.,* núm. 136.)

(Traducción *Sagrada Biblia,* NÁCAR-COLUNGA.)

Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al eminentísimo cardenal Suhard, arzobispo de París, sobre la fecha de las fuentes del Pentateuco y sobre el género literario de los once primeros capítulos del «Génesis»

(16 de enero de 1948)

Eminencia: El Sumo Pontífice se ha dignado confiar a la Comisión Bíblica Pontificia el examen de dos cuestiones propuestas recientemente a Su Santidad sobre las fuentes del Pantateuco y sobre la historicidad de los once primeros capítulos del *Génesis*. Estas dos cuestiones, con los considerandos y votos correspondientes, fueron objeto del más atento estudio de los reverendísimos consultores y eminentísimos cardenales miembros de la susodicha Comisión. Como consecuencia de sus deliberaciones, Su Santidad se dignó aprobar la siguiente respuesta en la audiencia concedida al firmante con fecha 16 de enero de 1948.

La Comisión Bíblica Pontificia se alegra de rendir homenaje a la filial confianza que movió a dar este paso y desea corresponder con un sincero esfuerzo para promover los estudios bíblicos, asegurándoles, dentro de los límites de la enseñanza tradicional de la Iglesia, plena libertad. Tal libertad está afirmada en términos explícitos en la encíclica *Divino afflante Spiritu* por el Sumo Pontífice gloriosamente reinante, con estas palabras: «El intérprete católico, animado por fuerte y activo amor de su disciplina, y sinceramente unido a la Santa Madre Iglesia, no debe abstenerse de afrontar las difíciles cuestiones que hasta hoy no se han resuelto, no sólo para rebatir las objeciones de los adversarios, sino para intentar una sólida explicación en perfecto acuerdo con la doctrina de la Iglesia, especialmente con la de la inerrancia bíblica, y capaz al mismo tiempo de satisfacer plenamente a las conclusiones ciertas de las ciencias profanas.

Recuerden, pues, todos los hijos de la Iglesia que están obligados a juzgar no sólo con justicia, sino también con suma caridad los esfuerzos y las fatigas de estos valerosos operarios de la viña del Señor; además de que todos deben guardarse de aquel celo, no muy prudente, por el que todo lo que sea nuevo parece que por eso mismo debe impugnarse o ser objeto de sospecha» [AAS (1943), pág. 319].

A la luz de esta exhortación del Sumo Pontífice convendrá comprender e interpretar las tres respuestas oficiales dadas por la Comisión Bíblica a las cuestiones antes mencionadas; esto es, la del 23 de junio de 1905, sobre relatos que, dentro de los libros históricos de la Biblia, no tendrían de historia sino la apariencia *(Ench. Bibl.,* 154); la del 26 de junio de 1906, sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco *(Ench. Bibl.,* 174-177), y la del 30 de junio de 1909 sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del *Génesis (Ench. Bibl.,* 332-339); y así se concederá que tales respuestas no se oponen de hecho a un ulterior examen verdaderamente científico de aquellos problemas según los resultados conseguidos en estos últimos cuarenta años. Por consiguiente, la Comisión Bíblica no cree que sea el caso de promulgar, al menos por ahora, nuevos decretos sobre dichas cuestiones.

En cuanto a la composición del Pentateuco, ya en el decreto antes recordado de 27 de junio de 1906 la Comisión Bíblica reconocía poderse afirmar que «Moisés, al componer su obra, se sirvió de documentos escritos y de tradiciones orales», y admitir también modificaciones o añadiduras posteriores a Moisés (*Ench. Bibl.,* 176-177). Nadie ya, en el día de hoy, pone en duda la existencia de tales fuentes o rehusa admitir un progreso creciente de las leyes mosaicas, debido a condiciones sociales y religiosas de los tiempos posteriores, progreso que se refleja incluso en los relatos históricos. Sin embargo, sobre la naturaleza y el número de tales documentos, sobre su nomenclatura y fecha, se profesan hoy, aun en el campo de los exegetas no católicos, opiniones muy divergentes. Y no faltan en varios países autores que, por motivos puramente críticos e históricos, sin ninguna tendencia apologética, rechazan resueltamente las teorías hasta ahora más en boga y buscan la explicación de ciertas particularidades del Pentateuco, no tanto en la diversidad de los supuestos documentos cuanto en la especial psicología y en los singulares procedimientos, ahora mejor conocidos, del pensamiento y de la expresión entre los an-

tiguos orientales, o también en el diverso género literario requerido por la diversidad de materia. Por eso invitamos a los doctos católicos a estudiar estos problemas sin prevenciones, a la luz de una sana crítica y de los resultados de aquellas ciencias que tienen interferencias con esta materia. Tal estudio conseguirá, sin duda, confirmar la gran parte y el profundo influjo que tuvo Moisés como autor y como legislador.

Bastante más oscura y compleja es la cuestión de las formas literarias de los primeros once capítulos del *Génesis*. Tales formas literarias no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no se pueden juzgar a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. No se puede, pues, negar ni afirmar en bloque la historicidad de todos aquellos capítulos, aplicándoles irrazonablemente las normas de un género literario bajo el cual no pueden ser clasificados. Que estos capítulos no forman una historia en el sentido clásico y moderno podemos admitirlo; pero es un hecho que los datos científicos actuales no permiten dar una solución positiva a todos los problemas que presentan dichos capítulos. El primer oficio de la exégesis científica en este punto consiste, ante todo, en el atento estudio de todos los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos que tienen conexión con aquellos capítulos. Después sería preciso examinar con más detalle el procedimiento literario de los antiguos pueblos de Oriente, su psicología, su modo de expresarse y la noción misma que ellos tenían de la verdad histórica. En una palabra, haría falta reunir sin prejuicios todo el material científico paleontológico e histórico, epigráfico y literario. Sólo así puede esperarse ver más claro en la naturaleza de ciertas narraciones de los primeros capítulos del *Génesis*. Con declarar a priori que estos relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra se dejaría fácilmente entender que en ningún modo la contienen, mientras que de hecho refieren en un lenguaje simple y figurado, acomodado a la inteligencia de una humanidad menos avanzada, las verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido. Entre tanto, hay que practicar la paciencia, que es prudencia y sabiduría de la vida. Esto es inculcado también por el Padre Santo en la ya citada encíclica: «No debe maravillarse—dice—si no todas las dificultades han sido hasta ahora superadas y resueltas... No

ha de perderse por eso el ánimo; no se olvide que ocurre en los estudios humanos como en las cosas naturales; que las obras crecen lentamente y no se consiguen frutos sino después de muchas fatigas... No será, pues, vano esperar que con una constante aplicación llegue la ocasión de ver plenamente esclarecidas también las cosas que ahora parecen más complejas y dificultosas» (l. c., p. 318).

Inclinado al beso de la Sagrada Púrpura, con los sentimientos de la más profunda veneración, me profeso de vuestra eminencia reverendísima humilde servidor.—G. M. VOSTÉ, O. P., consultor secretario.

(Traducción MUÑOZ IGLESIAS, *Doc. Pont.*, núms. 663-667.)

DE LA ENCÍCLICA «HUMANI GENERIS», SOBRE LOS ERRORES DE LA LLAMADA «TEOLOGÍA NUEVA»

(12 de agosto de 1950)

Entre tanta confusión de opiniones nos es de algún consuelo ver a los que hoy no rara vez, abandonando las doctrinas del «racionalismo» en que habían sido educados, desean volver a los manantiales de la verdad revelada y reconocer y profesar la palabra de Dios, conservada en la Sagrada Escritura, como fundamento de la ciencia sagrada. Pero al mismo tiempo lamentamos que no pocos de ésos, cuanto más firmemente se adhieren a la palabra de Dios, tanto más rebajan el valor de la razón humana, y cuanto con más entusiasmo enaltecen la autoridad de Dios revelador, tanto más ásperamente desprecian el magisterio de la Iglesia, instituído por Nuestro Señor Jesucristo para defender e interpretar las verdades reveladas. Este modo de proceder no sólo está en abierta contradicción con la Sagrada Escritura, sino que, aun por experiencia, se muestra ser equivocado. Pues los mismos «disidentes» con frecuencia se lamentan públicamente de la discordia que reina entre ellos en las cuestiones dogmáticas, tanto que se ven obligados a confesar la necesidad de un magisterio vivo.

Es también verdad que los teólogos deben siempre volver a las fuentes de la revelación, pues a ellos toca indicar de qué manera «se encuentre explícita o implícitamente» (Pío IX, *Inter gravissimas*, 28 octubre 1870: *Acta*, vol. I, pág. 260) en la Sagrada Escritura y en la divina tradición lo que enseña el magisterio vivo. Además, las dos fuentes de la doctrina revelada contienen tantos y tan sublimes tesoros de verdad que nunca realmente se agotan. Por eso, con el estudio de las fuentes sagradas se rejuvenecen continuamente las sagradas ciencias, mientras que, por el contrario, una

especulación que deje ya de investigar el depósito de la fe se hace estéril, como vemos por experiencia. Pero esto no autoriza a hacer de la Teología, aun de la positiva, una ciencia meramente histórica. Porque, junto con esas sagradas fuentes, Dios ha dado a su Iglesia el magisterio vivo para ilustrar también y declarar lo que en el depósito de la fe no se contiene más que oscura y como implícitamente. Y el divino Redentor no ha confiado la interpretación auténtica de este depósito a cada uno de los fieles, ni aun a los teólogos, sino sólo al magisterio de la Iglesia. Y si la Iglesia ejerce este su oficio (como con frecuencia lo ha hecho en el curso de los siglos con el ejercicio, ya ordinario, ya extraordinario, del mismo oficio), es evidentemente falso el método que trata de explicar lo claro con lo oscuro, antes es menester que todos sigan el orden inverso. Por lo cual, nuestro predecesor de inmortal memoria Pío IX, al enseñar que es deber nobilísimo de la Teología el mostrar cómo una doctrina definida por la Iglesia se contiene en las fuentes, no sin grave motivo añadió aquellas palabras: «Con el mismo sentido con que ha sido definida por la Iglesia.»

Volviendo a las nuevas teorías de que tratamos antes, algunos proponen o insinúan en los ánimos muchas opiniones que disminuyen la autoridad divina de la Sagrada Escritura, pues se atreven a adulterar el sentido de las palabras con que el Concilio Vaticano define que Dios es el autor de la Sagrada Escritura y renuevan una teoría, ya muchas veces condenada, según la cual la inerrancia de la Sagrada Escritura se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo, o de la religión, o de la moral. Más aún: sin razón hablan de un sentido humano de la Biblia, bajo el cual se oculta el sentido divino, que es, según ellos, el solo infalible. En la interpretación de la Sagrada Escritura no quieren tener en cuenta la analogía de la fe ni la tradición de la Iglesia, de manera que la doctrina de los Santos Padres y del sagrado magisterio debe ser conmensurada con la de las Sagradas Escrituras, explicadas por los exegetas de modo meramente humano, más bien que exponer la Sagrada Escritura según la mente de la Iglesia, que ha sido constituída por Nuestro Señor Jesucristo, custodio e intérprete de todo el depósito de las verdades reveladas.

Además, el sentido literal de la Sagrada Escritura y su exposición, que tantos y tan eximios exegetas, bajo la vigilancia de la Iglesia, han elaborado, deben ceder el puesto, según las falsas opiniones de éstas, a una nueva exégesis,

que llaman simbólica o espiritual; con la cual los libros del Antiguo Testamento, que actualmente en la Iglesia son una fuente cerrada y oculta, se abrirían, finalmente, para todos. De esta manera, afirman, desaparecen todas las dificultades, que solamente encuentran los que se atienen al sentido literal de las Escrituras.

Todos ven cuánto se apartan estas opiniones de los principios y normas hermenéuticas justamente establecidos por nuestros predecesores, de feliz memoria, León XIII, en la encíclica *Providentissimus,* y Benedicto XV, en la encíclica *Spiritus Paraclitus,* y también por Nos mismo en la encíclica *Divino afflante Spiritu.*

Réstanos ahora decir algo acerca de algunas cuestiones que, aunque pertenezcan a las disciplinas que suelen llamarse «positivas», sin embargo, se entrelazan más o menos con las verdades de la fe cristiana. No pocos ruegan instantemente que la religión católica atienda lo más posible a tales disciplinas, lo cual es, ciertamente, digno de alabanza cuando se trata de hechos realmente demostrados; empero, se ha de admitir con cautela cuanto más bien se trate de hipótesis, aunque de algún modo apoyadas en la ciencia humana, que rozan con la doctrina contenida en la Sagrada Escritura o en la tradición. Si tales conjeturas opinables se oponen directa o indirectamente a la doctrina que Dios ha revelado, entonces tal postulado no puede admitirse en modo alguno.

Por eso el magisterio de la Iglesia no prohibe que en investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entrambos campos se trate de la doctrina del evolucionismo, la cual busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (pues la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios), según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada Teología, de modo que las razones de una y otra opinión, es decir, de los que defienden o impugnan tal doctrina, sean sopesadas y juzgadas con la debida gravedad, moderación y templanza, con tal que todos estén dispuestos a obedecer al dictamen de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y de defender los dogmas de la fe (cf. *Aloc. pon. a los miembros de la Academia de Ciencias,* 30 de noviembre 1941: AAS 33 página 506). Empero algunos, con temeraria audacia, traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva preexistente

fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados, y cual si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela en esta materia.

Mas, tratándose de otra hipótesis, es a saber, del poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación, o bien de que Adán signifique el conjunto de los primeros padres, ya que no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos (cf. *Rom.*, 5, 12-19; *Conc. Trid.*, ses. 5, cán. 1-4).

Del mismo modo que en las ciencias biológicas y antropológicas, hay algunos que también en las históricas traspasan audazmente los límites y las cautelas establecidas por la Iglesia. Y de un modo particular es deplorable el modo extraordinariamente libre de interpretar los libros históricos del Antiguo Testamento. Los autores de esa tendencia, para defender su causa, invocan indebidamente la carta que no hace mucho tiempo la Comisión Pontificia para los Estudios Bíblicos envió al arzobispo de París (16 de enero de 1948: AAS 40 pág. 45-48). Esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del *Génesis*, aunque propiamente no concuerdan con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos, no obstante, pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas han de investigar y precisar, y que los mismos capítulos, con estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen del género humano y del pueblo escogido. Mas, si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares—lo cual puede, ciertamente, concederse—, nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, la cual los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos.

Empero, lo que se insertó en la Sagrada Escritura sacándolo de las narraciones populares, en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de tal género, las cuales más proceden de una ilimitada imaginación que de aquel amor a la simplicidad y a la verdad que tanto resplandece aun en los libros del Antiguo Testamento, hasta el punto que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos en este aspecto como claramente superiores a los antiguos escritores profanos.

(Traducción MUÑOZ IGLESIAS, *Doc. Pont.*, núms. 697-704).

Versión castellana del relato del diluvio

(*Gen.*, 6, 6-9, 17)

Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y cómo todos sus pensamientos y deseos sólo y siempre tendían al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón, y dijo: «Voy a exterminar al hombre que hice de sobre la haz de la tierra; al hombre, a los animales, a los reptiles y hasta a las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho.» Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé.

Noé dipone el arca.

Estas son las generaciones de Noé: Noé era varón justo y perfecto entre sus contemporáneos, y siempre anduvo con Dios. Engendró tres hijos, Sem, Cam y Jafet. La tierra estaba corrompida ante Dios, y llena toda de iniquidad. Viendo, pues, Dios que todo en la tierra era corrupción, pues toda carne había corrompido su camino sobre la tierra, dijo a Noé: «Veo venir el fin de todos, pues la tierra está llena toda de sus iniquidades, y voy a exterminarlos a ellos con la tierra. Hazte un arca de maderas resinosas, divídela en compartimientos, y la calafateas con pez por dentro y por fuera.

Hazla así: trescientos codos de largo, cincuenta de ancho y treinta de alto; harás en ella un tragaluz, y a un codo sobre éste acabarás el arca por arriba; la puerta la haces a un costado; harás en ella un primero, un segundo y un tercer piso, pues voy a arrojar sobre la tierra un diluvio de aguas que exterminará cuanto bajo el cielo tiene hálito de vida. Cuanto hay en la tierra perecerá. Pero contigo haré yo mi alianza; y entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo. De todos los animales meterás en el arca parejas para que vivan contigo, de las aves, de las bestias y de toda especie de

animales, macho y hembra, y todos vendrán a ti de dos en dos.

Recoge alimentos de toda clase, para que a ti y a ellos os sirva de comida.» Hizo, pues, Noé en todo como Dios se lo mandó. Después dijo Yahvé a Noé:

Entra Noé en el arca.

«Entra en el arca tú y toda tu casa, pues sólo tú has sido hallado justo en esta generación. De todos los animales puros toma dos setenas, machos y hembras, y de los impuros dos parejas, machos y hembras. También de las aves puras dos setenas, machos y hembras, para que se salve su prole sobre la haz de la tierra toda, porque dentro de siete días voy a llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre ella todo cuanto hice y vive.» Hizo Noé cuanto Dios le mandara. Era Noé de seiscientos años cuando las aguas del diluvio inundaron la tierra. Y ante el diluvio entró en el arca Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos y los animales limpios y los inmundos; de las aves y de cuanto vive sobre la tierra entraron con Noé en el arca parejas, machos y hembras, según se lo había ordenado Dios. Pasados los siete días, las aguas del diluvio cubrieron la tierra.

A los seiscientos años de la vida de Noé, el segundo mes, el día diecisiete de él, se rompieron todas las fuentes del abismo, se abrieron las cataratas del cielo, y estuvo lloviendo sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches. Aquel mismo día entraron en el arca Noé y sus hijos, Sem, Cam y Jafet; su mujer y las mujeres de sus tres hijos, y las fieras todas según su especie; todos los ganados, según su especie; todo reptil que se arrastra por la tierra, según su especie; toda ave, según su especie; todo pájaro, toda especie de volátil. Entraron con Noé en el arca, de dos en dos, de toda carne que tienen hálito de vida. De toda carne entraron macho y hembra, como se lo había mandado Dios, y tras él cerró Yahvé la puerta.

La inundación.

Diluvió durante cuarenta días sobre la tierra, crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó sobre la tierra. Siguieron creciendo, creciendo las aguas sobre la tierra, y el

arca flotaba sobre la superficie de las aguas. Tanto crecieron las aguas, que cubrieron los altos montes debajo del cielo. Quince codos subieron las aguas por encima de ellos.

Perecieron cuantos animales se movían en la tierra, aves, ganados, bestias y todos los reptiles que se arrastran por la tierra, todos los hombres, y todo cuanto vivía sobre la tierra seca. Fueron exterminados todos los vivientes sobre la superficie de la tierra, desde el hombre a la bestia, y los reptiles y las aves del cielo, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca. Ciento cincuenta días estuvieron altas las aguas sobre la tierra.

Cesa el diluvio.

Acordóse Dios de Noé y de cuantos con él estaban en el arca, y mandó sobre la tierra un viento, y comenzaron a menguar las aguas.

Cerráronse las fuentes del abismo y las cataratas del cielo, cesó de llover, y las aguas iban menguando poco a poco sobre la haz de la tierra. Comenzaron a bajar al cabo de ciento cincuenta días. El día veintisiete del séptimo mes se asentó el arca sobre los montes de Ararat. Siguieron menguando las aguas hasta el mes décimo, y el día primero de este mes aparecieron las cumbres de los montes. Pasados cuarenta días más abrió Noé la ventana que había hecho en el arca, y para ver cuánto habían menguado las aguas soltó un cuervo, que volando iba y venía, mientras se secaban las aguas sobre la tierra. Siete días después, para ver si se habían secado ya las aguas sobre la haz de la tierra, soltó una paloma, que, como no hallase dónde posar el pie, se volvió a Noé, al arca, porque las aguas cubrían todavía la superficie de la tierra. Sacó él la mano y cogiéndola la metió en el arca. Esperó otros siete días, y al cabo de ellos soltó otra vez la paloma, que volvió a él a la tarde, trayendo en el pico una ramita verde de olivo. Conoció por esto Noé que las aguas no cubrían ya la tierra; pero todavía esperó otros siete días, y volvió a soltar la paloma, que ya no volvió más a él. El año seiscientos uno, en el primer mes, el día primero de él, comenzó a secarse la superficie de la tierra, y abriendo Noé el techo del arca miró, y vió que estaba seca la superficie de la tierra. El día veintisiete del segundo mes estaba ya seca la tierra.

Noé fuera del agua.

Habló, pues, Dios a Noé y le dijo: «Sal del arca tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo. Saca también todos los animales de toda especie, aves, ganados y todos los reptiles que arrastran sobre la tierra; llenad la tierra, procread y multiplicaos sobre ella.» Salió, pues, Noé, con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos, y salieron también todas las fieras, ganados, aves y reptiles que se arrastran sobre la tierra, según sus especies. Alzó Noé un altar a Yahvé, y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. Y aspiró Yahvé el suave olor, y se dijo en su corazón: «No volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre, pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal; no volveré ya a exterminar cuanto vivo hice sobre la tierra. Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche.»

Alianza de Dios con Noé.

Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y llenad la tierra; que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra, y todos los ganados, y todas las aves del cielo, todo cuanto sobre la tierra se arrastra y todos los peces del mar: los pongo todos en vuestro poder.

Cuanto vive y se mueve os servirá de comida; y asimismo os entrego toda verdura. Solamente os abstendréis de comer carne con su sangre.

Y ciertamente yo demandaré vuestra sangre, que es vuestra vida, de mano de cualquier viviente, como la demandaré de mano del hombre, extraño o deudo. El que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios. Vosotros, pues, procread y multiplicaos y henchid la tierra y dominadla.» Dijo también Dios a Noé y a sus hijos: «Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descencendencia después de vosotros; y con todo ser viviente que está con vosotros, aves, ganados y fieras de la tierra, todos los salidos con vosotros del arca.

Hago con vosotros pacto de no volver a exterminar a todo viviente por las aguas de un diluvio, y de que no habrá ya más un diluvio que destruya la tierra.» Y añadió Dios: «Ved aquí la señal del pacto que establezco entre Mí y vosotros, y cuantos vivientes están con vosotros, por generaciones sempiternas: pongo mi arco en las nubes, para señal de mi pacto con la tierra, y cuando cubriere yo de nubes (para señal de mi pacto con la tierra) la tierra, aparecerá el arco, y me acordaré de mi pacto con vosotros y con todos los vivientes de la tierra y no volverán más las aguas del diluvio a destruirla. Estará el arco en las nubes, y yo lo veré, para acordarme de mi pacto eterno entre Dios y toda alma viviente y toda carne que hay sobre la tierra.» «Esta es—dijo Dios a Noé—la señal del pacto que establezco entre Mí y toda carne que está sobre la tierra.»

(Traducción *Sagrada Biblia,* NÁCAR-COLUNGA.)

I N D I C E

Págs.

NIHIL OBSTAT: FR. PHILIPPUS A J. CUETO, O. F. M. EX PARTE NOSTRA IMPRIMI POTEST: FR. A. SÉPINSKI, MINISTER GENERALIS, O. F. M. ROMAE, 2 NOVEMBRIS 1958

NIHIL OBSTAT: FR. ALBERTUS COLUNGA, O. P., MAGISTER THEOLOGIAE, CENSOR. IMPRIMATUR: FR. FRANCISCUS, O. P., EPISCOPUS SALMANTICENSIS. SALMANTICAE, 11 NOVEMBRIS 1958

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN GRÁFICAS VOLUNTAS, S. L., DE MADRID, EL DÍA 29 DE NOVIEMBRE DE 1958